Theologisch Tijdschrift

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

4e Jaargang. — 3e Stuk.

1°. MEI.

Amsterdam
J. C. LOMAN, Jr.

Leiden
S. C. VAN DOESBURGH.

1870.

Vaste Medearbeiders:

Verklaring der Redactie:

De beginselen en methode, die redacteurs en medearbeiders van het Theologisch Tijdschrift met elkander gemeen hebben, sluiten verschil van zienswijze geenszins buiten. Elke verhandeling of beoordeeling blijft ter verantwoording van den auteur en wordt daarom ook door hem onderteekend.

HET TIENDE HOOFDSTUK VAN GENESIS.

Er is misschien geen stuk van het O. T., dat zoozeer misbruikt is als Genesis 10. Wat een theoriën zijn niet gebouwd op dit hoofdstuk! Bijna niemand schijnt er aan te twijfelen, of wij hebben hier een getuigenis omtrent de onderlinge verwantschap of de betrekkelijke geographische plaats der natiën, indien niet uit den grijzen voortijd, dan toch uit den oudsten tijd der Israëlietische historiographie. Ik zal alleen de „Histoire des langues sémitiques" van Renan aanhalen, die p. 40 der 2de uitgaaf het volgende zegt: „Les généalogies du Xe chapitre de la Genèse, qui nous représentent l'ethnographie des Hébreux vers l'an 1200 avant J. C., ne correspondent nullement, il est vrai, aux divisions que fournit la linguistique moderne. Mais il faut se rappeler que ce tableau groupe les peuples, non par race, mais par climat; sa base est géographique et non ethnographique. Japhet, Sem et Kham y représentent les trois zones, boréale, moyenne et australe; aucun de ces noms ne peut désigner une race, dans le sens scientifique que nous donnons à ce mot."

De Fransche schrijver weet zich keurig uit te drukken en wij moeten op onze hoede zijn, willen wij ons niet door hem laten verschalken. Want wat hebben we nu eigenlijk aan het stuk? Wij kunnen het noch voor geographie, noch voor ethnographie gebruiken. De aanleg is volgens Renan geographisch, maar al stelt men nu nog zooveel op rekening van de primitieve begrippen van aardbeschrijving des auteurs, zoo onwetend kan hij toch niet geweest zijn, dat hij meende dat Phoenicië zuidelijker lag dan het gebied van Sem, waartoe in het laatste gedeelte van ons hoofdstuk zelfs Arabië gebracht wordt.

Maar, zegt men, de Israëlietische schrijver heeft in dit opzicht tegen beter weten in gehandeld. Hij heeft Phoenicië onder de Khamieten geplaatst om zijn afkeer van Kanaän te toonen. Ik zie van dien afkeer geen bewijs, en ik vind bovendien, dat, als de schrijver zich door zulke kleingeestige vooroordeelen heeft laten verleiden om zijn systeem van geographie te wijzigen, hij ook op geen ander punt vertrouwen verdient. Wie weet tot welke verdraaiingen hem dergelijke vooringenomenheden elders hebben vervoerd? Is er misschien een soortgelijke beweegreden geweest om Lydië bij Sem te voegen, terwijl niet slechts andere landen van Klein-Azië, maar zelfs Cyprus onder Japhet geplaatst zijn? Men zal toch bezwaarlijk kunnen beweren dat de schrijver niet geweten heeft dat Cyprus vrij wat zuidelijker ligt dan Lydië? En hoe rijmt men met het geographisch doel van den schrijver, de dubbele vermelding van Khavîla en Sjebâ, eerst (vs. 7) onder Kham, daarna (vs. 28 en 29), onder Sem? Er is toch geen redelijke twijfel aan, of de Israëlieten wisten zeer goed dat Sjebâ het zuidelijkste deel van Arabië was en dat dit veel zuidelijker lag dan de Delta van Egypte. Ik concludeer: òf de schrijver van Gen. 10 was een ellendige knoeier, die zich door allerlei nietsbeduidende vooroordeelen liet beheerschen om tegen beter weten in verkeerde voorstellingen te geven, of die van eene verregaande onkunde was, òf hij had niet het doel dat Renan hem toeschrijft en zijn stuk is niet geographisch.

Maar heeft Renan dan ten onrechte Knobels denkbeelden verworpen, die het document voor zuiver ethnographisch houdt? Stellig neen. De Israëlieten kunnen niet zoo onwetend geweest zijn, dat zij de Phoeniciërs niet voor geslachtsverwant beschouwden, die toch dezelfde taal als zij spraken en zooveel met hen gemeen hadden, terwijl zij zich van de verwantschap met de Arabieren, die in taal en zeden zooveel verder van hen stonden, wel bewust waren. Integendeel zij zagen de Phoeniciërs als broeders aan, getuige de verhouding tusschen Hiram en David en Salomo, getuige verder Amos (1 vs. 9), als hij hun verwijt „den broederbond" te hebben geschonden. Wil men ook hier weer met de ongegronde stelling komen, dat de schrijver hen tegen beter weten in om dogmatische redenen uit de afdeeling Sem in die van Kham heeft overgebracht, dan moet ik wederom vragen, welke reden hem bewogen heeft om de Lydiërs en de bevolking van Elam onder Sem te rangschikken en Cyprus onder Japhet.

Of hij heeft niets van ethnologie begrepen, of hij heeft tegen beter weten in geknoeid, in geen van beide gevallen verdient hij ons vertrouwen. Daar, waar wij hem controleeren kunnen, blijkt zijne voorstelling geheel onjuist te zijn, we mogen hem dus geen gehoor leenen daar, waar de middelen om hem na te rekenen ons ontbreken. Wat in 't bijzonder de onderstelling betreft van de reden, waarom Kanaän onder Kham plaats heeft erlangd, zou ik nog kunnen vragen hoe zij past in den tijd waarin b. v. Tuch en Knobel stellen dat het stuk geschreven is. Met uitzondering toch van vs. 8—12 merken zij het geheele hoofdstuk aan als het werk van den Elohist, dien men Salomo's tijdgenoot noemt; en laat zich in dien tijd zulk eene kleingeestige vijandigheid tegen Phoenicië denken? Stelt men het hoofdstuk jonger, dan verliest het als een document, dat den toestand van het jaar 1200 beschrijft, al meer en meer aan autoriteit.

De laatste geleerde die over de volkentafel het woord heeft gevoerd, is Ebers in zijn „Aegypten und die Bücher Mose's". Deze noemt (p. 38) ons document: „een op geographischen grondslag berustend geographisch-ethnographisch register", maar maakt door die niet bijzonder heldere bepaling de eigenlijke beteekenis der tafel niet duidelijker, evenmin als hij de zwarigheden, die zoowel tegen Knobel's als tegen Renan's systeem zijn, weet op te lossen, of beide opvattingen met elkaar in overeenstemming te brengen. Zelfs vermeerdert hij het getal der „eenige inconsequenties", door ook, hoewel schoorvoetend, de huidskleur als grondslag van verdeeling aan te nemen. Er is geen twijfel aan, of de Arabieren waren veel donkerder dan de Phoeniciërs, terwijl stellig de Aegyptenaren niet donkerder waren dan de Arabieren. In dit opzicht kan de schrijver niet zoo gedwaald hebben. Bovendien heeft Ebers (p. 40) ongelijk met het oordeel van Grieken en Romeinen over huidskleur met dat van een Israëliet te vergelijken. De standaard is bij beiden geheel verschillend. Moet men ook hier nationaalhaat als beweegreden der inconsequenties aanvoeren? Ebers zelf vindt (p. 146) dat deze niet in een zoo sober aangelegd werk als de volkentafel van Genesis tot vervalsching leiden kan.

Is het stuk dus noch geographisch, noch ethnologisch, dan behoeft men het toch nog niet voor eene willekeurige samenstelling van eigennamen te beschouwen. Er rest eene derde onderstelling: het kan een politiek document zijn, dat de verhouding aanduidt,

waarin op een bepaald tijdstip de verschillende natiën tot elkander stonden. In dat geval moeten wij nauwkeurigheid verwachten omtrent die volken, die het naast binnen den gezichteinder des schrijvers lagen, terwijl het natuurlijk is, dat de lijnen der verst verwijderde flauwer en onzekerder worden. Met andere woorden, landen als Phoenicië, Cyprus, Aegypte en de gewesten van Klein-Azië moeten juist bepaald zijn, terwijl ten opzichte van Madai en Magog de eisch lager moet gesteld worden.

Doch alvorens hierover een woord meer te zeggen, is het gebiedend noodzakelijk den leeftijd van het stuk te bepalen. En wel allereerst moet het onhoudbare aangetoond worden van de stelling, dat het den toestand der wereld omstreeks 1200 v. Ch. beschrijft. Beginnen wij met Japhet. Wij vinden de meeste namen der volken van deze reeks ook elders: GOMER en MAGOG bij Ezechiël; MADAI in de naexilische stukken van Jesaja 13 vs. 17 en 21 vs. 2, bij Jeremia, in 't Boek der Koningen, bij Daniël en Esther; JAVÂN bij Zacharia 9 vs. 13, bij Joël [1]), Deutero-Jesaja, Ezechiël en Daniël; TUBÂL bij Deutero-Jesaja en Ezechiël; MESJEK bij Ezechiël en Psalm 120 vs. 5; ASJKENAZ bij Jeremia; TOGARMA bij Ezechiël; ELÎSJA bij Ezechiël. Alleen de namen TIRÂS en RÎPHAT komen elders niet voor. — Uitgezonderd alleen de naam JAVÂN, die in Zacharia 9 voorkomt, welk hoofdstuk met de twee volgende door vele geleerden in den tijd tusschen Amos en Jesaja gesteld wordt, geschiedt van geen dezer namen melding dan bij schrijvers uit den tijd der ballingschap of later. Dit is reeds zonderling. Maar merkwaardiger nog is dit, dat in de meer dan zes eeuwen, die tusschen deze schrijvers en het jaar 1200 liggen, de volken van Klein-Azië en Armenië zoo geheel onveranderd zouden zijn gebleven, en dat — om alleen te spreken van hetgeen na 800 heeft plaats gehad — noch de Assyrische veroveringen, noch de invallen der Scythen, noch de Babylonische overheersching eenige wijziging ten gevolge zou gehad hebben. Juist diezelfde volken, welke b. v. Ezechiël optelt als die waarmede de Phoeniciërs omstreeks 600 in handelsbetrekkingen stonden, komen alle in dit stuk voor. Dezelfde opmerking geldt omtrent de namen Sebâ, Ra'ma, Sjebâ en Dedân, de eenigste der Coesjietische die elders vermeld wor-

---

[1]) Door D^r^. Oort in de *Godgeleerde Bijdragen* 1866 zeer juist ten tijde van Zedekia geplaatst.

den, behalve Khavîla, dat ook in Genes. 25 en 1 Sam. 15 vs. 7 voorkomt. Als men eens bedenkt welke groote wijzigingen de kaart van Europa na elke zes eeuwen ondergaan heeft, zal men moeten toegeven, dat deze overeenstemming tusschen Ezechiël en zijne tijdgenooten met Genesis 10, het minstens zeer twijfelachtig maakt, dat dit laatste stuk zoo oud is.

Nog bedenkelijker wordt dit door de plaats, die de Joniërs (Grieken) volgens Genesis 10 innemen. Het is toch hoogstwaarschijnlijk, dat we daaronder de Klein-Aziatische Grieken moeten verstaan, en voor het jaar 1044 althans kan van Jonische koloniën geen sprake zijn. Maar zij treden hier zelfs op als heeren van Rhodus (Rodanîm) en Cyprus (Kittîm). Wat nu het laatste betreft, dit wijst ons nadrukkelijk op een tijd na 569, toen Cyprus, waar zich reeds van de zevende eeuw af vele Grieken hadden gevestigd, voor de Phoeniciërs verloren ging en door Amasis, den koning van Egypte, den vriend der Grieken, veroverd werd (zie Movers, II, 2, p. 244 en vgl. Brandis, das Münz-, Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien, p. 357 seqq.).

Wij worden dus van 1200 v. Ch. eensklaps naar den tijd der ballingschap verplaatst, en daardoor valt al het vreemde weg van de overeenstemming tusschen Genesis 10 en de profeten van dien tijd. En we zullen dit resultaat al meer en meer bevestigd vinden. In de eerste plaats door den rang, die in dit document aan Sidon wordt toegekend. Sidon heeft tweemaal de hegemonie in Phoenicië bezeten, éénmaal in den ouden tijd, vóór ongeveer 1150, en een tweede maal na de Chaldeeuwsche en Aegyptische oorlogen. [1]) Van 1150—570 bezat Tyrus de volkomene suprematie. Een stuk uit een der zes eeuwen, die tusschen de eerste en de laatste hegemonie van Sidon liggen, waarin niet slechts Sidon aldus op den voorgrond wordt gesteld, maar zelfs de naam van Tyrus niet voorkomt, is ondenkbaar. Men heeft dus voor de tijdsbepaling van ons document te kiezen tusschen het jaar 1200 en meer dan zes eeuwen later. — Zien wij nu eens welke enormiteiten men begaan heeft om tot het eerste te kunnen besluiten. Alle uitleggers zijn het er over eens, dat de Arkieten, Sînieten en Zemarieten genoemd zijn naar de plaatsen Arka, Sîn en Simyra. Deze nu zijn drie kleine steden niet ver van elkaar gelegen ten noorden en zuiden van de

---

[1]) Vgl. behalve Movers, Schlottmann, die Inschrift Eschmunazar's, p. 44 seq.

rivier Eleutherus, ten westen van den Orontes. Sîn ligt op een der noordwestelijkste toppen van den Libanon, Arka aan den voet des bergs dicht daarbij. Simyra lag noordelijker. Van deze drie plaatsen weten wij letterlijk niets dan het weinige dat Grieksche en Romeinsche geographen ons mededeelen. Evenmin bemerken wij het geringste van de drie stammen *nota bene,* die daaruit zouden zijn voortgekomen. En toch waren zij van zooveel belang, dat zelfs de Giblieten, de bewoners van het oude Byblus en omstreken, bij hen vergeleken geene vermelding waardig schenen. Maar waar of die stammen gezeten hebben, behalve in het kleine gebied, waar de drie stedekens liggen, is niet licht aan te toonen. Movers, alleen uit de gegevens van dit hoofdstuk redeneerende, zegt wel (II, 1, p. 114) dat zij „sehr weit über diesen Landstrich hinaus wohnten", maar die zijn boek leest zal zien dat dit in strijd is met zijn verder betoog. Want deze landstreek ligt ingesloten ten zuiden door 't gebied van Byblus, ten noorden, volgens Movers, door de Aradiërs. Ja, met deze Aradiërs heeft men nog het wonderlijkst van allen rondgesprongen. Aradus (Hebr. Arvad) is een klein eiland, waarop volgens Eusebius in 761 eene stad gesticht is en wel, volgens Strabo, door Sidonische ballingen. In den Perzischen tijd is de macht dezer stad zoo gestegen, dat zij het geheele aanliggende kustland beheerscht en met Tyrus en Sidon de hegemonie van Phoenicië deelt. Later in den Syrischen tijd breidt zij hare heerschappij nog verder uit. In den tijd, waarin Tyrus nog machtig is, vóór de belegering van Nebucadnezar, levert zij uitnemende zeelieden aan deze stad. Wij vinden dus eene normale ontwikkeling, als wij Genesis 10, opgevat zooals het gewoonlijk geschiedt, niet mederekenen. Maar nu met Genesis 10? Aradus is zoo klein, het heeft slechts 7 stadiën in omvang, kan dat de bakermat van een der hoofdstammen der Phoeniciërs geweest zijn? Want dat de geheele landstreek, in den Perzischen tijd door de Aradiërs beheerscht, hun reeds in 1200 v. Ch. heeft toebehoord, wordt eenstemmig uit Genesis 10 afgeleid. Knobel en Delitzsch zijn om die reden van meening, dat Aradus naar de Aradiërs genoemd is, volgens analogie van Holland naar de Hollanders, Rome naar de Romeinen, dat wel eene scherpzinnige oplossing van de moeilijkheid mag heeten. Movers heeft er op bedacht, dat de stichting in 761 door Sidonische ballingen wel geen eigenlijke stichting, maar veeleer eene vergrooting en colonisatie zal

ge weest zijn, en dat Aradus als stad reeds vroeger bestond. Maar hij acht zich verplicht er bij te voegen (II, 1, p. 100 seq.): „Auf die Insel war der aradische Volksstamm gewiss nicht beschränkt. Sie ist zu unbedeutend, als dass die Bewohner als selbstständiger Stamm unterschieden und vor den in der unmittelbaren Nähe gelegenen Städten ausgezeichnet wären. Die kleine Insel, welche nur sieben Stadien in Umfang hat und in einer Entfernung von dreissig Stadien vom Festlande liegt, ist ein „meerumspülter Fels", ohne anderes Wasser, als was vom Continente dahin geschafft wird. Die gegenüberliegenden Städte Karne und Marathus standen ihrer Lage und auch ihren politischen Verhältnissen nach zu der Inselstadt, wie Palätyrus zu Inseltyrus. Ihrer Lage nach waren sie die Vorstädte von Aradus; denn Karne, wegen seiner kühnen Schiffer schon in der Mythe gefeiert, war Navale der hafenlosen Insel und lag in nur geringer Entfernung etwas nördlich von der Insel; Marathus aber, eine ebenfalls alte, durch ihre Grösse und ihren Reichthum ausgezeichnete Stadt, lag gerade gegenüber am Ufer des Festlandes. Da alle drei Städte so ihrer Lage nach einander zugewiesen waren, so lässt sich nur schliessen, dass auch die ältesten Bewohner gleichmässig im Besitze des Festlandes und der Insel waren, und wie die alten Tyrier mit der Küste zugleich auch die Insel kolonisirt hatten." Men ziet conjectuur moet op conjectuur gestapeld worden om de vermelding der Aradiërs in 1200 met de andere gegevens te doen rijmen. En Movers heeft nog niet genoeg geconjectureerd. Want de naam Aradiërs postuleert, dat van uit Aradus de stam is uitgegaan en het tegenoverliggende vasteland heeft vermeesterd, hetwelk alles reeds voor 1200 moet geschied zijn. Ter wille dus van Genesis 10, laat men al hetgeen men historisch weet van de ontwikkeling van Aradus sedert de 8e eeuw v. Ch. tot diep in den Perzischen tijd, slechts de tweede opvoering zijn van juist hetzelfde proces, dat lang voor 1200 zou hebben plaats gehad.

Eindelijk moeten wij nog iets over de Hamathieten zeggen. De stad, alsmede het gebied van Hamáth worden dikwijls in het O. T. vermeld, maar nergens met uitdrukkelijke vermelding van de nationaliteit der bewoners. Maar wat van hen gezegd wordt, noopt ons juist niet hen voor een Phoenicischen stam aan te zien. Als David (2 Sam. 8) de Syriërs van Zoba en Damascus heeft overwonnen, haast de koning van Hamáth zich te onder-

werpen en geschenken op te brengen. Daar David met Phoenicië op zulk een vriendschappelijken voet stond, is het niet waarschijnlijk, dat Hamáth met dit land in eene zoo nauwe verhouding was, als men uit Genesis 10 afleidt; eerder is men volgens dit verhaal geneigd haar voor een Syrischen staat te houden, evenals de naburige staten Zoba en Beth-Rekhôb. Dit vermoeden wordt zeer versterkt door 2 Kon. 17 vs. 30, waar wij lezen dat de godheid der Hamathieten Asîmâ heette, welke niet Phoenicisch is, maar waarvan de naam duidelijk op Syrischen oorsprong wijst. Verder is er geen enkele plaats, die de op Genesis 10 gebaseerde opinie bevestigt. Ook hieruit mag men dus eene bedenking tegen het ethnologisch karakter van dit hoofdstuk afleiden. Mogen wij het als een politiek document beschouwen, dan staat er eenvoudig, dat Hamáth op een zeker tijdstip bondgenoot was van verschillende Phoenicische staten.

Nog ééne opmerking moge hier hare plaats vinden. De opvatting der Arkieten, Sînieten, Aradiërs, Zemarieten en Hamathieten als hoofdstammen der Kanaänieten d. i. der voor-Israëlietische bevolking van Palaestina, is, op welk standpunt men zich ook plaatse — het spijt mij het niet zachter te kunnen zeggen — volkomen ongerijmd, als men let op de grensbepaling van Kanaän in vs. 19. Het volgt namelijk uit dit vers duidelijk, dat geen dezer vijf stammen binnen die grenzen woonde, en ik zet het den besten harmonisticus dit merkwaardig verschijnsel weg te verklaren. Waar het van daan komt, zullen wij later zien.

Voordat ik mijne stelling nader ga ontwikkelen, moet ik eerst iets zeggen over den vorm van het stuk. Dat hij, die er de laatste hand aan heeft gelegd, het heeft willen geven als eene bepaalde genealogie van de drie zonen van Noach, als stamvaders van de volken der aarde, is uit vs. 1, vs. 5 enz. duidelijk. Maar uit het voorgaande onderzoek is gebleken, dat de oorspronkelijke beteekenis van het document — indien wij het ten minste voor geen knoeiwerk moeten houden — eene andere moet geweest zijn. Derhalve is het minstens door twee handen gegaan en hebben wij hier eene tweede uitgave van het oorspronkelijk stuk, bij welke dit door bijvoegingen als de genoemde verzen van zijne bestemming is afgeleid. Deze overwerker was

evenals de meeste zijner confraters — het is meermalen opgemerkt — niet zeer handig. Want niet alleen liet hij van 't oorspronkelijke stuk in zijne bewerking gegevens staan, die met de beteekenis, die hij daaraan wilde hechten, in onverzoenlijken strijd waren en die ons nu helpen zijn werk weder af te breken, maar hetgeen hij verder invoegde om dit volgens zijn beste weten aan te vullen, is zoo ingelascht, dat men dit dadelijk voor inlapsels erkent en het er zonder de minste zwarigheid uit kan lichten.

De eerste dezer interpolaties, vs. 8—12, is reeds door Stähelin, Delitzsch en Knobel aangewezen (vgl. Kuenen I, p. 78). Zij verraadt zich niet slechts door hare slechte aansluiting aan vs. 7, waar de uit Coesj gesproten (of liever de met Coesj verbonden) *volken* worden opgegeven, terwijl hier een *persoon* wordt genoemd, en door strijd met vs. 22, waar Assur onder de zonen Sems wordt gerangschikt [1]), maar bovenal door haar echt-genealogisch karakter. Deze verzen hebben werkelijk het doel, den oorsprong van de rijken Babel en Assur te verhalen, en de schrijver wil inderdaad zeggen dat Nimrod, zoon van Coesj, zoon van Kham, zoon van Noach, Babel gesticht heeft. Als hetgeen ik over het karakter van het oorspronkelijk document gezegd heb, iets beteekent, is dit laatste argument beslissend.

Eene tweede interpolatie hebben wij in vs. 15—17, waar midden tusschen de namen der Phoenicische steden vijf namen ingelascht zijn van Oud-Palaestinensische volken, n.l. Kheth, Jebusieten, Emorieten, Girgasjieten en Khiwwieten. Dat de overwerker dit deed, was zeer natuurlijk. Kanaän was door den auteur van het oorspronkelijke stuk gebezigd in de eigenlijke beteekenis, voor Phoenicië. De overwerker verstond den naam, zooals hij in de patriarchale vertellingen en in de beloften der bezitting des lands en de verhalen der verwezenlijking daarvan gebruikt wordt, n.l. als den collectiefnaam voor de geheele oude bevolking van Palaestina, of wat hetzelfde wil zeggen, als den naam van den stamvader al dier volken. Hij kon dus niet laten op te merken dat onder de zonen Kanaäns juist de belangrijkste ontbraken. Zijne aanvulling is echter met weinig overleg geschied. Hij durfde Sidon wegens het epitheton „eerstgeborene"

[1]) Dat zooals Knobel en eenige anderen meenen, in vs. 11 Nimrod als het subject van יצא moet aangemerkt worden, geloof ik niet. Met de meeste uitleggers houd ik Assur voor het onderwerp.

niet achteraanstellen, maar vond toch dat de Khetieten, Emorieten enz. eerder moesten genoemd worden dan de kleine stammen der Sînieten, Arkieten enz., die nooit in de geschiedenis der verovering voorkwamen. Gelukkig dat hij de stoutmoedigheid niet gehad heeft deze laatste eenvoudig te schrappen.

Ik zou hier nog kunnen bijvoegen dat de combinatie der vijf ingelaschte namen oncritisch is en daardoor den laten oorsprong reeds verraadt, evenals dit misschien de opvatting van den naam Kanaän doet. Maar beide beweringen vereischen een vrij langen excurs en zijn voor onze stelling geenszins onontbeerlijk. De bezwaren om vs. 16—19 te beschouwen als eene opgave der bevolking van Palaestina vóór de verovering van Israël zijn reeds vele genoeg. De samenstelling der genoemde vijf volken met de kleine Phoenicische staten, waarbij Khetieten en Emorieten met Arkieten, Sînieten en Zemarieten op ééne lijn komen te staan, is volkomen ongerijmd. Het is ons gebleken, dat we voor eene tijdsbepaling van het stuk te kiezen hebben tusschen 1200 v. Ch. en meer dan zes eeuwen later, en dat de keuze der eerste evenzooveel bezwaren oplevert, als die der laatste bevestiging erlangt. Welnu, is de laatste bepaling de ware, dan is het nog duidelijker, dat de vermelding dezer vijf stammen hier misplaatst is. Vat men het als een ethnographisch document op — dat echter om bovengemelde redenen niet geoorloofd is — dan krijgt men eene allercurieuste combinatie, ongeveer alsof men zeide: „Nederland gewon Holland, zijn eerstgeborene, en de Batavieren, en de Caninefaten, en de Friezen, en de Bructeren, en de Utrechtenaars, en de Zeeuwen enz." Maar geeft men aan het stuk de beteekenis, die wij er boven aan hebben toegekend, van een diplomatiek document, dat de onderlinge verhouding der verschillende volken en natiën ten tijde des schrijvers teekende, dan is er geen mogelijkheid om deze vijf namen voor niet-geïnterpoleerd te houden. Het zal niet noodig zijn aan te toonen dat Emorieten, Jebusieten, Girgasjieten en Khiwwieten na 570 evenzoo passen, als Batavieren en Caninefaten in eene schets van den tegenwoordigen toestand van ons vaderland.

Zijn nu deze vijf namen geïnterpoleerd, dan volgt daaruit onmiddellijk, dat vs. 19 evenmin tot het oorspronkelijk stuk kan behoord hebben. (Vs. 18^b behoort natuurlijk evenals vs. 1 en 5 tot de ethnographisch-genealogische inkleeding van den overwerker). Het is de grensbepaling van Kanaän, niet in de beteekenis van

Phoenicië, die het in het oorspronkelijk document heeft, maar in den zin van Palaestina en hangt geheel samen met de ethnographische opvatting van den overwerker, terwijl het in het plan van den schrijver volkomen misplaatst is. Boven heb ik reeds doen opmerken welke strijd er tusschen dit vers en de voorafgaande bestaat. — Vs. 20 en 21 behooren wederom tot de ethnographische inkleeding en stonden dus niet in de eerste uitgave.

Tot zoover kunnen wij den oorspronkelijken text gemakkelijk herstellen. Maar van hier af wordt het moeilijker. Dat vs. 22 en 23 authentiek zijn, valt niet te betwijfelen. Doch in vs. 24 begint eene werkelijk genealogische lijst, waarvan de aanvang volkomen overeenkomt met Genesis 11, doch die bij den naam Pheleg niet de lijn Eber vervolgt, maar een anderen tak n.l. die van Joktân geeft. Dat dit stuk niet tot het oorspronkelijk document behoorde, verraadt zich duidelijk genoeg door het genealogisch karakter en bovendien door de vermelding van Sjebâ en Khawîla, die in vs. 7 reeds onder Coesj voorkomen. Het is klaar, dat de auteur van dit stuk Genesis 11 kende, en in de beteekenis van den naam Pheleg (verdeeling) het middel vond om de stammen van Arabië in een nauw genealogisch verband met de Hebreeën te brengen. Dit is klaarblijkelijk zijn doel geweest en daardoor verzuimt hij de geslachtlijst van Eber mede te deelen, of liever hij vond dat overbodig, daar men die in Genesis 11 reeds had. Maar hier kunnen wij niet laten te vermoeden, dat er een deel van het oorspronkelijk stuk is weggelaten. De naam Arphakhsjad verleidde den overwerker om de in zijn tijd als historisch erkende genealogie van Genesis 11 in de plaats te stellen van hetgeen in het oude document stond en dat waarschijnlijk met zijne overtuiging in strijd was. We mogen 't nog een geluk noemen, dat vs. 22 door hem behouden is. Bij zijn merkwaardig misverstand omtrent de eigenlijke beteekenis van het stuk, kunnen wij ons over eene weglating van vermeende genealogiën, die volken onder Arphakhsjad rangschikte, welke hij, met Genesis 11 voor zich, niet voor broeders van Israël kon erkennen, niet verwonderen. Tevens zijn de verdere uitbreidingen van de volkverbindingen Elam en Assur verdwenen.

Ik heb niet gesproken over de woorden in vs. 14 „vanwaar de Philisjtîm zijn uitgegaan", die ik niet aan den overwerker durf toekennen, daar zij niet op hare plaats staan, zooals reeds

meermalen is opgemerkt. Ik houdt ze om die reden voor eene glosse van den rand door een afschrijver in den text opgenomen. De inhoud dier randaanteekening is uit Amos 9 vs. 7, Jeremia 47 vs. 4 en Deuteron. 2 vs. 23 genomen.

Op de interpolaties van den overwerker komen wij nader terug. Zien wij nu wat wij van het oorspronkelijk document over hebben.

1. De zonen Japhet's: Gomer, Magog, Madaï, Javân, Tubâl, Mesjek en Tîrâs.
   a. De zonen Gomer's: Asjkenaz, Rîphat, Togarma.
   b. De zonen Javân's: Elìsja, Tarsjîsj, Kittîm, Rodanîm.
2. De zonen Kham's: Coesj, Mitzráïm, Phoet en Kanaän.
   a. De zonen Coesj's: Çebâ, Khavîla, Çabtâ, Ra'ma, Çabteka. De zonen van Ra'ma: Sjebâ en Dedân.
   b. De zonen Mitzráïm's: Loedîm, 'Anamîm, Lehabîm, Naphtukhîm, Phatroesîm, Kaçloekhîm, Kaphtorîm.
   c. De zonen Kanaän's: Zîdôn, zijn eerstgeborene, de 'Arkiet, de Sîniet, de Arvadiet, de Zemariet, de Hamathiet.
3. De zonen Sem's: Elâm, Assur, Arphakhsjad en Arâm.
   a. De zonen Arâm's: Uz, Khoel, Geter, Mâsj.
   b. De zonen Arphakhsjad's: . . . . , . .

Geeft nu deze groepeering der volken den toestand der wereld op een bepaald tijdstip terug? Dit zullen wij thans gaan onderzoeken. Vooraf echter een enkele opmerking. We hebben reeds vroeger gezien dat het stuk niet ouder kan zijn dan 569 en voorloopig kunnen wij er bijvoegen dat het niet jonger kan zijn dan 529, daar Phoenicië sedert de verovering van Aegypte door Cambyses tot aan den opstand tijdens Artaxerxes III (Ochus), die met de verwoesting van Sidon in 351 eindigde, steeds onder Perzische heerschappij heeft gestaan. Nu zijn wij echter voor geen tijd armer aan bronnen dan juist voor dezen. De Hebreeuwsche litteratuur geeft ons zoo goed als niets, de Grieksche schrijvers bieden uiterst weinig, en van den Babylonischen kant is er uit dezen tijd van verzwakking en ineenstorting der Chaldeeuwsche heerschappij niets te wachten. Wij kunnen dus wel vooruit vaststellen dat het onmogelijk zal zijn, onze stelling voor elken naam in 't bijzonder te verdedigen. Eén voorbeeld voor vele. Creta (Kaphtor) wordt onder Aegypte (Mitzráïm) gerangschikt.

Hoorde dit eiland in dezen tijd aan Aegypte, of wel stond het met Aegypte in bondgenootschappelijke verhouding? Geef mij bronnen op voor de oude geschiedenis van Creta en ik zal u antwoorden. Wij kunnen 't hier niet verder brengen dan eenige waarschijnlijkheid. Herodotus verhaalt n.l. cap. 173 omtrent de bevolking van dit eiland, dat zij hunne afkomst niet naar hun vader, maar naar hunne moeder rekenden. Dit is, zooals men weet, een kenmerkende trek van de Noord-Africaansche volken. 1) Daar hij bovendien de bevolking van Creta *barbari* noemt, is de conclusie, dat zij met de Noord-Africanen nauw verwant waren, en dus met dezen in innige betrekking stonden, niet te gewaagd. Daar nu Aegypte ten tijde van Apriës en Amasa ter zee vrij wat te zeggen had, zooals blijkt uit de overwinning door hen behaald op de Phoenicische vloot en uit hunne verovering van Cyprus, is het niet onwaarschijnlijk, dat zij ook Creta aan zich hebben getrokken. Verder kunnen wij het niet brengen. Maar die eisch kan ook niet gedaan worden. Indien uit een deel van het stuk overtuigend blijkt, dat het slechts aan een bepaalden tijd kan toegewezen worden, mag men het besluit trekken, dat het geheele stuk in dien tijd thuishoort, natuurlijk mits er geene gegevens tegenover staan, die duidelijk op een anderen tijd wijzen, daar in dit geval onze geheele stelling zou blijken valsch te zijn.

De geschiedenis van Phoenicië zal onze basis moeten zijn. Volgens ons document vormden toenmaals de staten Sidon, Arvad, Hamáth en de drie kleinere Arka, Sîn en Zemara een statenbond, waarvan Sidon de hegemonie had. Dit onderstelt in de eerste plaats de hegemonie van Sidon in eigenlijk Sidonië, het volkomen overwicht van Sidon over Tyrus en andere steden, zooals het voor de belegering van Nebucadnezar door Tyrus was bezeten. Deze laatste stad had de hegemonie verloren ten gevolge van den Chaldeeuwschen oorlog. Hoewel ik met den geleerden en scherpzinnigen Movers 2) uit Ezechiël 29 vs. 18 seqq. in verband met Herod. 2 cap. 161 en Diodor. 1 cap. 68 afleid, dat Nebucadnezar er niet in geslaagd is, de eilandstad te veroveren, is het toch niet te betwijfelen, dat Tyrus vreeselijk geleden had en dat de kracht der zeeënkoningin gebroken was.

---

1) Vgl. mijn opstel in de Gids 1867, III, p. 27 seqq.

2) II, 1, p. 451 en 458.

Het is nog niet uitgemaakt, of Jesaja 23 omstreeks dezen tijd of in dien van Salmanassar moet geplaatst worden, maar thans was deze voorspelling in vervulling gekomen. Het grootste deel der stad, dat op het vasteland lag, was uitgeplunderd, ontvolkt en verwoest. De handel was gestremd, de koloniën maakten zich onafhankelijk. Deels door uitwijking van vele aanzienlijke familiën (Movers II, 1, p. 474 seqq.), deels door de ontzettende inspanning, die het dertienjarig beleg had gevorderd, was de eilandstad tot uitputting toe verzwakt. Toen één of hoogstens twee jaar na het einde der belegering de Aegyptische koning Apriës Phoenicië te land en ter zee aantastte, was de Phoenicische zeemacht, waarover Tyrus nog het opperbevel had, niet in staat ernstigen weerstand te bieden, en van al de Phoenicische steden had alleen Sidon den moed zich tegen den veroveraar te verzetten. Deze nederlaag is naar alle waarschijnlijkheid de onmiddellijke oorzaak geweest van het verlies der hegemonie door Tyrus. Hare zwakheid was bij deze gelegenheid duidelijk gebleken, terwijl Sidon, dat tot nog toe naast de beheerscheres der zeeën ter nauwernood was medegeteld, thans in vergelijking met de zwaar vernederde groot en machtig was. Een fragment van Menander, ons door Josephus bewaard (c. Apion 1, 21) geeft ons de bestuurders van Tyrus van Nebucadnezar af tot Cyrus toe. Het blijkt daaruit, dat Tyrus in dien tijd herhaaldelijk van regeering gewisseld heeft, dat zelfs het koningschap meer dan eens door eene regeering van Suffeten is vervangen, en dat dus vermoedelijk de stad aan inwendige verdeeldheid leed, eene hoofdoorzaak waarom Sidon haar zoo ver kon vooruitstreven.

Om nu den tijd te vinden, waarin de toestand van Phoenicië zoo was, als in ons document beschreven wordt, moeten wij van een later tijdstip beginnen en opklimmen. In den Perzischen tijd vóór het jaar 351 vinden wij in Phoenicië de volgende staatsinrichting. Sidon, Tyrus en Aradus, elk bekleed met de suprematie over een zeker aantal kleinere steden, regeeren gezamenlijk. Hunne afgevaardigden komen samen in Tripoli, aldus genoemd omdat zij door deze drie steden gebouwd was en uit drie elk afzonderlijk ommuurde staddeelen bestond (Diodor. 16 cap. 41). In deze vergadering praesideerde Sidon als ver de rijkste en machtigste. Nu is het jaar van de stichting van Tripoli onbekend. Maar het is klaarblijkelijk, dat het doel waarom de

stad gebouwd werd, was om te verhinderen dat de praesideerende stad, binnen welker muren vroeger de vergaderingen plaats hadden, pressie op de beraadslaging zou uitoefenen; men wilde in eene neutrale stad vergaderen. De maatregel onderstelt dus eene verheffing van Tyrus en Aradus tegenover Sidon; het was de eerste groote stap om met Sidon op ééne lijn te komen; de hegemonie bleef vooreerst nog aan deze en het centrum des bestuurs was dat deel van Tripoli, dat aan Sidon behoorde.

Ten tijde van Darius en Xerxes vinden wij Sidon in 't erkend bezit der hegemonie (zie de plaatsen bij Movers, II, 1, p. 556 seq.), maar of Tripoli toen reeds bestond, of dat de bondsvergaderingen nog in Sidon plaats hadden, is niet met zekerheid uit te maken, al is ook het laatste waarschijnlijker. In ieder geval moet eene periode van onbetwiste hegemonie van Sidon aan de stichting van Tripoli zijn voorafgegaan.

Keeren wij nu tot Tyrus terug. In den tijd liggende tusschen de Chaldeeuwsche en Aegyptische oorlogen en Darius is er geen enkele gebeurtenis aan te wijzen, ten gevolge waarvan Tyrus de hegemonie zou verloren hebben. Integendeel blijkt het, als wij den toestand dezer stad ten tijde van Darius en Xerxes vergelijken met het aandeel, dat zij aan de stichting van Tripoli had, dat in het laatst dezer periode Tyrus in macht toenam, welk proces tot Alexander toe voortduurde. Nu is het ontegenzeggelijk, dat zij door het dertienjarig beleg ontzettend veel geleden had en de nederlaag der vloot moet voor haar een genadeslag geweest zijn. Wij zijn zoo arm aan berichten over dezen tijd, dat wij niets stelligs weten omtrent de verhouding der andere Phoenicische steden tot Tyrus na deze laatste gebeurtenis. Maar wanneer wij zien dat althans reeds vóór Darius Sidon in het onbetwist bezit der hegemonie is, dan kan er geen oogenblik twijfel aan zijn, of de overige vasallen-staten van Tyrus hebben terstond daarna het juk afgeworpen. De inwendige verdeeldheden, waaraan Tyrus in de eerste twintig jaren na het einde van de lange belegering ten prooi was, verhinderden deze stad zich weder te verheffen en gaf aan de afgevallen staten gelegenheid om hunne macht te bevestigen en uit te breiden.

Wat moeten wij derhalve na 570 wachten? Eerst een chaotischen toestand na de verbreking der heerschappij van Tyrus en den algemeenen afval der staten. Dan: de twee grootste en gewichtigste dezer laatste, Sidon en Aradus (zie Ezechiël 27 vs. 8),

breiden hunne macht uit en brengen kleinere staten in den toestand van afhankelijk bondgenootschap, waarin zij vroeger tot Tyrus gestaan hadden. Vervolgens: Tyrus verheft zich weder en is omstreeks het jaar 500 weer zoo in macht gestegen, dat het naast Sidon en Aradus als derde bondstaat deel aan de leiding der gemeenschappelijke staatsbelangen verkrijgt.

In de tweede dezer drie perioden moet ons document vallen. Sidon heeft, op de twee kleinere staten Arka en Sîn na, het geheele zuidelijke Phoenicië onderworpen van den Karmel af tot aan den Eleutherus toe; zelfs Byblus (Gebal, vgl. Ezechiël 27 vs. 9) had zich onder hare suprematie moeten schikken. Noordelijk Phoenicië ten westen van den Orontes erkent de voogdij van Aradus, met uitzondering van Simyra, een klein staatje benoorden den Eleutherus, dat eerst later onderworpen werd (Strabo 16 cap. 2, 12). In eene weinig latere periode hebben beide staten hun gebied geheel tot aan den Eleutherus uitgebreid en uit dien tijd dateert de beteekenis van den Eleutherus als grensrivier (vgl. Movers II, 1, p. 12 seq.). Men ziet dat het stuk hier volkomen op zijn plaats is. Ook de rang, dien Aradus inneemt, komt juist overeen met hetgeen wij omtrent de ontwikkeling van dezen staat weten. In 761 werd Aradus op het eiland van dien naam gesticht door Sidonische ballingen. Wij weten niets omtrent hare ontwikkeling en de uitbreiding harer macht in de eerste twee eeuwen. Maar voor den Chaldeeuwschen oorlog worden hare zeelieden naast die van Sidon geroemd als de uitmuntendste van de Tyrische vloot, en hare soldaten worden met name vermeld onder de verdedigers van Tyrus (Ezechiël 27 vs. 8 en 11). Reeds ten tijde van Darius was Aradus een van de drie bondstaten van Phoenicië, en na den val van Sidon in 351, toen Byblus als derde bondstaat in hare plaats kwam (Movers II, 1, p. 554), bekwam Aradus de hegemonie en breidde haar gebied nog ten zuiden van den Eleutherus uit (Movers II, 1, p. 102 noot 80, vgl. p. 12 noot 38; p. 473, 554). De plaats die Aradus volgens ons document inneemt, als wel reeds na Sidon de machtigste staat van Phoenicië, maar met een gebied, dat den Eleutherus nog niet bereikt, is de noodzakelijke schakel, waardoor de gegevens van vóór 570 en na 500 tot een goed sluitend geheel worden verbonden.

Wat Hamáth betreft, moet men toepassen wat ik boven van Creta heb gezegd. Wij zoeken tevergeefs naar eenige infor-

matie omtrent dezen staat in de jaren waarover wij hier spreken. Stellig is het, dat er geen grond is om een bondgenootschap van dezen met de Phoenicische staten in dezen tijd onwaarschijnlijk te noemen. Omgekeerd moeten wij hier zeggen: indien de gegeven tijdsbepaling van het document juist is, geeft ons dit omtrent Hamáth eene mededeeling, die niet van gewicht ontbloot is.

Ik moet nog doen opmerken dat de Phoenicische staten hier in eene onberispelijke volgorde worden opgegeven. Sidon en de kleine staatjes Arka en Sîn bezuiden den Eleutherus; benoorden den Eleutherus eerst de kleine staat Simyra, dan Arados, bewesten den Orontes, eindelijk Hamáth ten oosten van den Orontes.

Gezamenlijk worden deze staten onder Kham gerangschikt, dat wil zeggen: Phoenicië stond in dien tijd onder Aegyptischen invloed. Is dit historisch? Ik zal daarop antwoorden met te geven wat wij daaromtrent hebben. De expeditie van Nebucadnezar, waarbij Jerusalem werd veroverd en Tyrus dertien jaar belegerd, was niet enkel tegen Palaestina en Phoenicië gericht (vgl. de plaatsen van Jeremia en Ezechiël door Movers II, 1, p. 453 geciteerd). Aegypte was het eigenlijk doel, en hoewel de bereiking daarvan door den wanhopigen tegenstand, vooral van Tyrus, zeer vertraagd was, schijnt de vorst zijn plan toch niet te hebben opgegeven. Ezechiël ten minste voorspelt, zoodra hij het bericht ontving, dat het beleg van Tyrus was geëindigd, dat nu Aegypte aan de beurt lag en dat Nebucadnezar daar vergoeding zou vinden voor al de vruchtelooze inspanning tegen Tyrus (Ezechiël 29 vs. 17 — 30 vs. 19). In hoever van eene onderneming iets gekomen is, is ons volkomen onbekend (zie Movers II, 1, p. 454 seq.). Maar wij kunnen met tamelijke zekerheid zeggen dat Nebucadnezar's plannen tegen Aegypte geheel mislukt zijn. In het jaar volgende op dat, waarin het beleg van Tyrus was geëindigd, deed Apriës, de koning van Aegypte, eene expeditie tegen Phoenicië, waarin hij dit geheel onderwierp. Herodotus (2 cap. 161) en Diodorus (1 cap. 68) verhalen ons daarvan, 't is waar zonder er een datum bij te voegen, maar het is evident (zie Movers II, 1, p. 457 seq.), dat zij slechts toen kan hebben plaats gehad. Van dien tijd nu af tot Cambyses (of tot Cyrus) toe, weten wij niets van de verhouding van Phoenicië tot Aegypte of Babylon. Movers fantaseert wel eenige bladzijden vol daarover met geen enkel gegeven dan het fragment van Menander

over de regeering van Tyrus van Nebucadnezar af tot Cyrus toe, maar hij gaat van de valsche stelling uit, dat Tyrus na de Chaldeeuwsche en Aegyptische oorlogen de hegemonie nog bezat en dat dus wat van Tyrus geldt ook voor geheel Phoenicië waar is. Doch bovendien distilleert hij uit dit fragment veel te veel en vindt in de regeeringswisselingen duidelijke bewijzen van afwisselenden Aegyptischen en Babylonischen invloed (II, 1, p. 459). Eindelijk beweert hij, zonder eenig bewijs, dat de Aegyptenaars, voldaan met de Phoenicische zeemacht vernietigd te hebben, dit land terstond na de verovering van Apriës weder opgaven.

Wij hebben inderdaad alleen deze gegevens: de verovering van Phoenicië door Apriës in 572 of 571 en de vrijwillige onderwerping der Phoeniciërs ten tijde van Cambyses in 526 of 525 (volgens Herodot. 3 cap. 19 vgl. 34, en 1 cap. 103; Max Duncker II, p. 546 en 559 min juist ten tijde van Cyrus omstreeks 538), terwijl wij weten dat de Babylonische regeering geen poging tot herovering van Phoenicië gedaan heeft. Of nu al Tyrus in 555, toen het Babylonische rijk reeds begon te waggelen — in ditzelfde jaar werd de dynastie van Nebucadnezar door die van Nabonedes van den troon gestoten (Max Duncker, p. 549) — een koning uit Babel heeft geroepen van het vroegere koninklijke huis, dat, zooals men hieruit opmaakt, door Nebucadnezar in gijzeling mede naar Babel was gevoerd, bewijst niets voor de verhouding van Phoenicië tot Babylonië. Neen, het allerwaarschijnlijkste is, dat koning Amasis de suprematie, door de verovering van zijn voorganger Apriës over Phoenicië verkregen, bleef handhaven. Door ons document wordt deze waarschijnlijkheid zekerheid. Wij hebben boven reeds opgemerkt, dat wij dit stuk derhalve stellig vóór het jaar 526 moeten plaatsen.

Met den val van Tyrus ging het verlies der koloniën gepaard. Cyprus werd in 569 door Amasis veroverd, welke gebeurtenis gevolgd werd door eene sterke immigratie van Grieken (Herodot. 7 cap. 90). Reeds onder de regeering van Amasis treedt Salamis op als een machtige Grieksche staat onder koning Euelthon (Herod. 4 cap. 162, vgl. 5 cap. 104), en dit verschijnsel is bij de bekende voorliefde van Amasis voor de Grieken zeer verklaarbaar. Hoewel het door Aegyptische wapenen aan Phoenicië ontrukt was, werd het toch inderdaad een Grieksch land. Met recht wordt het dus in ons stuk onder Ja-

vân (Jonië) gerangschikt (vgl. verder Movers, II, 2, p. 244 seqq.).

Wat Tarsis betreft, is het een feit, dat het verlies van deze kolonie voor de Tyriërs, die, blijkens Ezechiël 27 vs. 12 en 25 en misschien Jesaja 23, vóór de dertienjarige belegering, nog in het bezit waren, ongeveer gelijktijdig is met de verschijning en vestiging der Grieken aldaar; zie Herod. 1 cap. 163 en 4 cap. 152. Zonder eenigen grond stelt Movers (II, 2, p. 598) die reeds in de 7de eeuw. Er blijkt uit de eerstaangehaalde plaats van Herodotus duidelijk, dat de Grieksche nederzettingen in Spanje niet zeer lang voor Cyrus kunnen hebben plaats gehad. Men vergelijke overigens over de Grieksche koloniën in dit land de plaatsen door Movers aangehaald p. 608 en 656. Niet vóór 509, maar ook niet lang daarna begonnen de Karthagers hunne macht naar die zijde uit te breiden, en moesten de Grieken hun wederom plaats maken (vgl. Movers l. l. p. 659). Het blijkt derhalve vooreerst, dat de schrijver van ons document, dat tusschen 569 en 526 moet vervaardigd zijn, volkomen juist handelde, toen hij Tarsjîsj onder Javân stelde, en ten tweede, dat alleen voor dezen tijd de combinatie van Javân en Tarsjîsj waarheid bevat.

De derde volkengroep, die van Sem, bevat de namen Elam, Assur, Arphakhsjad, Lydië en Aram. Wij zullen zien hoe hierdoor de verkregen resultaten bevestigd en nader bepaald worden. Elam was bij de Hebreeën de gewone naam voor Perzië, waarvan het de westelijkste provincie was. Zij hadden de geoefende boogschutters uit dit land waarschijnlijk reeds in de legers van Salmanassar en Sanherib leeren kennen (vgl. Jesaja 22 vs. 6), maar zeker in die van Nebucadnezar. In diens tijd was ook de naam Pharâs hun bekend geworden (zie Ezechiël 27 vs. 10, 38 vs. 5), maar hij verdrong den vroeger bekenden eerst lang na de ballingschap. Wanneer de profeet juicht over het beleg van Babel en de verovering dier stad, is Elam daarvan de volbrenger (Jesaja 21 vs. 2, na-exilisch stuk). Daar dus Elam in de volkentafel deze eerste plaats inneemt, is het niet te betwijfelen, of het Perzische rijk was tijdens de vervaardiging reeds gesticht (558 v. Ch.). Wij kunnen zelfs verder gaan. Lydië was reeds onderworpen, wat in het jaar 546 geschied is. En ook hierbij behoeven wij niet stil te staan. Na al hetgeen door Gesenius in zijn Thesaurus, I, p. 164 is gezegd, is het onnoodig aan te toonen, dat evenals Assur als naam voor de Assyrische

heerschappij ook Babylonië insloot, hij eveneens later voor het Babylonisch rijk werd gebezigd. We leiden dus met recht uit de verhouding Elam-Assur-Lydië af, dat ook de verovering van Babel reeds had plaats gehad. Dit gebeurde in het jaar 538. In 525 veroverde Cambyses Aegypte en had Phoenicië zich reeds aan de Perzen onderworpen. De vervaardiging van de volkentafel moet dus vallen tusschen 538 en 526.

Tegen dit alles is, zoover ik weet, slechts ééne bedenking te maken. Het is deze dat Madai (Medië), in plaats van naast Elam geplaatst te zijn, onder Japhet naast Magog gerangschikt is. Medië was toch reeds in den aanvang der Perzische heerschappij door Cyrus onderworpen, en de legers die onder Cyrus Babel veroveren, worden door de profeten zoowel Madai als Elam genoemd (Jesaja 13 vs. 17, 21 vs. 2). Ik weet die bedenking alleen aldus op te lossen. Medië was een groot land, dat door twee bergketens in drie deelen verdeeld is, waarvan het zuidelijkste met de hoofdstad Ecbatana Groot-Medië heette. Dat nu dit gewest aan Cyrus onderworpen was, lijdt geen twijfel, maar van het noordelijke bergland aan de Caspische zee is dit volstrekt niet waarschijnlijk. De onderwerping der ruwe en onafhankelijke stammen, die dit land bewoonden, zou veel tijd gekost en vóor 't oogenblik weinig vrucht opgeleverd hebben. Aan eene dergelijke onderneming was eerst te denken na de verovering van de Euphraat- en Tigrislanden. En het is niet onmogelijk, dat een der laatste krijgstochten van den grooten koning tegen de Massageten, juist in Media Atropatene ten zuiden van den Araxes, de voltooiing van zijn programma ten doel had. [1]). Madai kan dus in tweederlei beteekenis gebezigd worden. Of voor Groot-Medië, het door Cyrus veroverde land, waarnaar hij en zijne opvolgers „koning van Perzië en Medië" heetten, zooals in Jesaja 13 vs. 17, 21 vs. 2, Esther *passim*, of voor het Medisch bergland Atropatene en Kadusië, en in dien zin schijnt het door Jeremia 51 vs. 11 en 28 gebezigd te worden. Men merke op dat deze laatste voorspelling uitgesproken is, toen er van de verheffing van Perzië nog geen sprake was, laat staan van de verovering van Medië door Cyrus. Beide Perzië en Medië zijn

[1]) Als dit waar is, moet Max Duncker II, p. 570 cf. noot 3 gewijzigd worden. Misschien is juist de naam Araxes het eenige historische van het geheele verhaal; vgl. Max Duncker p. 575 seq.

nog onder het juk van den koning van Babel. Jeremia verwacht den val van Babel ook niet van dien kant, maar uit het noorden, van de volken van Armenië en het bergland aan de Caspische zee (Jerem. 50 vs. 3, 9 en 41). Niet Elam en Madai, maar Ararat, Minni (Syr. Chald. Armini), Asjkenaz en Madai zullen de wrekers van Israël zijn. Met deze verklaring, waaraan men groote waarschijnlijkheid niet zal kunnen ontzeggen, valt de geheele zwarigheid weg en is de plaats van Madai in de volkentafel volkomen gerechtvaardigd. Dat het aan Perzië onderworpen Groot-Medië niet in de tafel voorkomt, is een natuurlijk gevolg van den onvolkomen toestand, waarin die, voorzoover de volkengroep Sem betreft, tot ons gekomen is.

Het is geheel overbodig, hier elken naam van de volkentafel in 't bijzonder te behandelen. Boven heb ik doen opmerken dat, slechts twee namen uitgezonderd, die elders nergens voorkomen, alle namen van den volkerengroep Japhet bij schrijvers uit den tijd der ballingschap voorkomen als namen van welbekende volken, en dit is voor ons doel genoeg. Ook de Semgroep hebben wij besproken. Alleen de groep Kham — met uitzondering van Kanaän — is bijna onvermeld gebleven, en ik reken mij verplicht daarover een weinig uitvoeriger te zijn, daar zij zoo kort geleden het onderwerp eener ernstige studie geweest is van den bekenden Aegyptoloog Ebers in zijn werk „Aegypten und die Bücher Mose's", die de tafel een zestal eeuwen vroeger plaatst dan ik meen te moeten doen.

Allereerst doe ik opmerken dat de namen der hoofdverdeeling in vs. 6 geen bezwaar tegen mijne stelling opleveren. Coesj en Phoet waren zonder eenigen twijfel omstreeks den tijd der ballingschap namen van welbekende natiën. Met deze opmerking zou ik kunnen volstaan. Maar ik wil er bijvoegen dat ik mij met de meening door Ebers in navolging van de Rougé voorgestaan, dat Phoet gelijk het Aegyptische *Poent* zou zijn, dat zuidelijk Arabië beteekent, volstrekt niet kan vereenigen. Dat de *n* wegens euphonische redenen ingeschoven zou zijn, moet ik voor de rekening van Ebers (p. 64) laten, hoezeer het mij zeer onwaarschijnlijk voorkomt. Integendeel geloof ik dat er gewichtige redenen zijn om in het Aegyptische woord althans de *n* voor radicaal te houden [1]). In dat geval vervalt de geheele

[1]) Zie vooral Brugsch, Geographische Inschriften Aegyptischer Denkmäler, II, p. 14 seqq.

verklaring Doch deze wordt door de volkentafel zelf reeds veroordeeld, en het is verwonderlijk, dat Ebers dit zelf niet heeft opgemerkt. In vs. 7 wordt Zuid-Arabië duidelijk onder Coesj gerangschikt. Van Phoet wordt verder in de tafel geen melding gemaakt. Of er een vers verloren is geraakt, dan wel of Phoet in zijne onderdeelen Anamîm, Loedîm, Lehabîm in vs. 13 geacht moet worden voor te komen, is niet uit te maken. Evenmin kan men uit de andere plaatsen, waar de naam voorkomt, opmaken waar de Phoet eigenlijk thuishooren. Vooralsnog geloof ik dat het veiligste is, de tot dusverre algemeene verklaring te volgen, die misschien op juiste overlevering steunt.

De groep Mitzráïm in vs. 13 en 14 begint met de drie namen Loedîm, Anamîm en Lehabîm. De eerste en derde naam geven geen zwarigheid. De Lehabîm, ook Loebîm (of misschien Lewabîm) geheeten, zijn de Libues, naar welken stam het gansche land tusschen Aegypte en Cyrenaïca genoemd is. De Loedîm (of misschien Lewadîm) zijn de Lebathae der ouden, de welbekende Berberstam der Lowâta. De eersten worden bij Nahum 3 vs. 9, 2 Kon: 12 vs. 3 en 16 vs. 8, Dan. 11 vs. 43 vermeld; de laatsten, over wie men vooral vergelijke Vivien de St. Martin „Le Nord de l'Afrique" p. 33 noot, komen bij Deutero-Jesaja, Jeremia en Ezechiël voor. Geen van beide noodzaken ons dus de tafel in den ouden tijd te plaatsen, al is het ook onbetwistbaar, dat de naam Loebîm even goed in een veel ouder stuk past.

Wat Loed betreft, Ebers schijnt de boven gegevene verklaring niet te kennen, maar identificeert, in navolging van Brugsch II, p. 89 en de Rougé, Recherches, p. 6 seq., den naam met het Aegyptische *retu* (letu), waarmede op de Aegyptische monumenten het roode menschenras, waartoe ook de Aegyptenaren behooren, wordt aangeduid. Dit stuk (p. 96—98) is m. i. vrij zwak. Zelfs al had de schrijver bewezen dat de Aegyptenaren zichzelven zoo noemden om zich van andere volken te onderscheiden, dan zou het nog zeer onwaarschijnlijk zijn, dat deze benaming ook in het buitenland voor de Aegyptenaren in zwang was gekomen. Ebers is te goed historicus om dit zelf niet toe te geven. Maar bovendien blijkt het duidelijk uit de plaatsen in 't O. T. waar de Loedîm vermeld worden, dat zij niet identiek met de Aegyptenaren zijn. — Wat de Anamîm betreft, die naam komt nergens elders voor, evenmin in 't He-

breeuwsch, als, voorzoover wij weten, in 't Aegyptisch. Ebers p. 101 seqq. verklaart den naam evenwel uit het Aegyptisch en vertaalt dien door HERDERS. Hij laat ze wonen aan den Bukolischen Nijlarm en in Mareotis, waar volgens Strabo herders gevestigd waren. In ieder geval kan men uit dezen naam niets afleiden voor den tijd van ons document. Ik moet overigens bekennen dat de afleiding van Ebers mij bedenkelijk voorkomt. Naar alle waarschijnlijkheid zijn de Anamîm een Berberstam, evenals de twee waarmede zij in dit stuk zoo nauw verbonden opgenoemd worden.

De twee volgende namen zijn Naphtukhîm en Phatroesîm. De laatste, die behalve hier ook voorkomt Jesaja 11 vs. 11, Jerem. 45 vs. 1 en 15, Ezechiël 29 vs. 14 en 30 vs. 14, wordt door alle geleerden eenstemmig in verband gebracht met de *νομος Παθυριτης*, waarin Thebe lag [1]). Volgens Brugsch is deze naam afgeleid van eene plaats bewesten Thebe, Phater (Pa-Hathor) geheeten, en kan dus zeer oud zijn, immers uit een tijd stammen, toen deze plaats meer beteekende dan Thebe. Maar uit de gegeven aanhalingen blijkt dat deze naam de gewone naam voor Thebaïs of Opper-Aegypte was bij de Israëlieten in den tijd van Jeremia en Ezechiël, evenals nog later bij de Grieken. Deze naam dwingt ons dus geenszins het stuk, waarin hij voorkomt, voor den tijd der ballingschap te plaatsen. — Naphtukhîm (of volgens de lezing der LXX Naphtakhîm) heeten volgens Bochart en anderen de bewoners van het land tusschen Nijl en Roode Zee. Ebers wederlegt deze meening en verstaat met Knobel en de Rougé daaronder de bevolking van Memphis en omstreken. Daartegen bestaan de volgende gewichtige bezwaren: 1. Onder de verschillende namen van Memphis en hare kwartieren (Brugsch, I, p. 234 seqq.) komt er geen voor, die iets op dezen naam gelijkt. 2. De verklaring door Ebers gegeven, waarbij hij Naphtakh vertaalt door *οἱ τοῦ Φθᾶ*, is meer dan bedenkelijk. 3. Eene vermelding van Neder-Aegypte als deel van Mitzráïm is hier wel niet geheel onaannemelijk, maar toch minder waarschijnlijk, evenmin als b. v. dat in vs. 4 Javân nog eens onder een anderen naam zou voorkomen tusschen de onder dat hoofd gerangschikte volken. De moeilijkheid om zoowel den naam Naphtukhîm als de afzonderlijke vermelding van Opper-Aegypte te verklaren, be-

[1]) Dé verklaring van dezen naam als Pi-to-res d. i. *Zuidland* is terecht door Ebers verworpen.

staat alleen als men de volkentafel ca. 1200 v. Ch. plaatst. Met aanname van onze stelling ligt de verklaring voor de hand. Juist onder de 26e dynastie was Beneden-Aegypte met Memphis tot hoofdstad het eigenlijke rijk. Heeren van Opper-Aegypte waren deze vorsten slechts door de rechten hunner vrouwen of moeders, die van het Thebaansche koningshuis afstamden, zooals de Rougé [1]) heeft aangetoond (zie Brugsch, I, p. 66). Daarom noemen Israëlietische schrijvers uit dezen tijd (Jesaja 11 vs. 11, Jeremia 44 vs. 15) ook Patros naast Mitzráïm. De 25e dynastie, de Aethiopische, had, van Nubië uit, Aegypte overheerscht. De hoofdstad dezer dynastie was het welbekende Napata, een weinig zuidelijker dan Dongola, waarvan de ruïnen door Lepsius zijn beschreven. Ter bedwinging van deze provincie had Psammetichus I eene sterke bezetting in Elephantine geplaatst (zie b. v. Brugsch, I, p. 67) en moest Psammetichus II (door Herodotus 2 cap. 161 Psammis genoemd) eene expeditie tegen het zuiden doen. Met groote waarschijnlijkheid mogen wij in dit, aan de 26e dynastie onderworpen, rijk van Napata de Naphtukhîm (of liever Naphtakhîm) der volkentafel verstaan. Omgekeerd bevestigt dit resultaat onze stelling.

Volgt in de tafel de naam Kaçloekhîm. De samenstelling van dezen naam met dien der Kolchiërs zou nooit beproefd zijn, als men de volkentafel niet in den overouden tijd geplaatst had. Zij berust letterlijk op niets, dan op de gedeeltelijke overeenkomst der namen, in verband met de bewering der ouden (zie de plaatsen bij Gesenius, Thesaurus, I, p. 702 a), dat de Kolchiërs kolonisten der Aegyptenaren zijn, hetwelk waar kan zijn, maar ons nog niet dwingt om deze twee namen voor identiek te houden. Ebers verwerpt dan ook deze verklaring en stelt voor, den naam met den berg Kasios ten noord-oosten van Aegypte in verband te brengen. Ik kan mij hiermede niet vereenigen. Aan de kust mogen eenige visschers wonen, maar het binnenland is zandwoestijn. Als land of volk is het bezwaarlijk mede te rekenen. Gesenius noemt deze verklaring „conjectura vix memoratu digna".

In verband met het voorafgaande meen ik dezen naam aldus te mogen verklaren. Tusschen het rijk van Napata en Opper-

---

[1]) Notice de quelques textes hiéroglyphiques publiés par M. Greene; Extrait de *l'Athenäeum français*, p. 52.

Aegypte of Thebaïs ligt eene landstreek, waarvan het noordelijkste deel welbekend is onder den naam Dodekaschoinos. De voornaamste stad van deze landstreek was Pselcis of Pselchis (zie Brugsch I, p. 69, 100 en 158 seq.). Indien wij in den Hebreeuwschen naam voor de eerste letter *k* de letter *ph* lezen, hebben wij Phslch of Pslch, dat nauwkeurig met den Aegyptischen naam overeenstemt. Hoewel nu de verwisseling dier twee letters palaeographisch geen groote bezwaren oplevert en niet zonder voorbeeld is, maakt het toch, dat ik deze overigens zoo goed passende oplossing, niet dan schoorvoetende durf voorstellen.

Wat eindelijk Kaphtor betreft, waaraan Ebers een groot stuk (p. 127—252) heeft gewijd, ik moet bekennen dat ik ook na herhaalde nauwkeurige lezing de argumenten niet gevonden heb, waarop de bewering, dat Kaphtor een oude naam voor de Noord-Delta is, eigenlijk steunt. Dat Phoenicië door de Aegyptenaren Kfa (Kaft) genoemd werd, is na de ontdekking van de Canopische tafel boven elken twijfel verheven. Daaruit volgt echter nog geenszins, dat deze naam oorspronkelijk niet aan het land, maar aan de bevolking toekwam (p. 132). En hierop berust de bewering van Ebers (p. 131): „dat de bij de Aegyptenaren gebruikelijke naam voor de Phoeniciërs en hunne koloniën, Keft, van dien naam af te leiden is, dien de laatsten droegen, terwijl zij de kusten van de Delta bewoonden". Toen ik deze bewering voor het eerst las, zette ik er een groot uitroepingsteeken bij, en ging nu in spanning verder lezen om te zien hoe de auteur deze stelling zou bewijzen. Hoe ik ook gezocht heb, ik heb de bewijzen niet gevonden. Wat over de Gephuraëers en Cavo doro op Euboea gezegd wordt, is toch niets dan vernuftige spelerij. Ook zou er alleen uit kunnen volgen, dat de naam Kaphtor ook buiten het land of eiland, dat zoo heet, voorkomt. Dat er in den loop der eeuwen vele en velerlei betrekkingen tusschen Phoeniciërs en Egypte geweest zijn, zal wel niemand den heer Ebers tegenspreken, maar dit is geheel iets anders dan eene Phoenicische colonisatie van den noordelijken Delta. Om dit te bewijzen, doet deze geleerde hetzelfde wat hij p. 115 aan Knobel verwijt, hij „addirt Groschen und Metzen". Zoo wordt b. v. de naam der stad Qobtos zonder veel bedenken met den naam Kfa (Kaft) in verband gebracht. Worden de letters Qôph en Kaf, Têt en Tau in 't Aegyptisch zoo maar voor en door elkaar gebruikt? Ik betwijfel het, en de schrijver had dit wel

opzettelijk mogen aantoonen [1]). Hij zegt alleen p. 132 vgl. 141 dat beide letters wel eens met *g* afwisselen. Maar dan verder: Strabo zegt dat Qoptos gezamenlijk door Aegyptenaren en Arabieren bewoond wordt. Daarop merkt Ebers aan: „Dat zich onder de Arabische handelaars ook Phoeniciërs bevonden, is nauwelijks te betwijfelen". Daarmede is dan de zaak uitgemaakt. Maar wat heeft dit nu eigenlijk te doen met de stelling die bewezen moet worden? Men weet dat Qoptos slechts een weinig noordelijker ligt dan Thebe. — De ijver van Ebers om van de meest verschillende kanten bewijzen voor zijne stelling te zoeken, is zeker prijzenswaardig. Doch dat hij zelfs Makrîzî of diens zegsman Ibn Wacîf Sjah als getuige laat optreden (p. 137 en 144), kan er niet op door. — In plaats van de door Brugsch (I, p. 83) voorgestelde zeer aannemelijke verklaring van den naam Aegyptos, geeft Ebers eene andere, die zeer wel de juiste kon zijn, indien hij maar eerst zijne praemisse had bewezen, dat de noordelijke Delta niet slechts Kafta-ur, maar ook Ai-Kaft geheeten had, maar nu hangt zoowel het een als het ander in de lucht. [2])

Maar zien wij nu de Hebreeuwsche plaatsen in, door Ebers p. 145 aangevoerd. Hoe is het mogelijk, dat hij in Amos 9 vs. 7 Kaphtor voor de noord-Delta neemt? Dat deze toch ook tot Mitzráïm behoorde, zal zelfs Ebers niet loochenen; maar waarom dan voor het vreemde volk die nauwkeurige opgave van het bepaalde deel van Aegypte, en voor het eigen volk, voor Israël, slechts globaal Aegypte, en niet Gosen? De auteur zegt verder: „De plaats in Ezech. 23 vs. 15 slaan wij over als niet geheel zeker". Ik vermoed dat hij Ezechiël 25 vs. 16 bedoelt, en hier is het zeker, dat Philisjtî en Krêtî hetzelfde volk beteekenen, evenals in Zefanja 2 vs. 5 en 1 Sam. 30 vs. 4. Daar nu uit de plaatsen Amos 9 vs. 7, Deuteron. 2 vs. 23 en Jeremia 47 vs. 4 duidelijk blijkt, dat Philisjtîm oorspronkelijk dezelfden zijn als Kaphtorîm, zoo volgt natuurlijk, dat Kaphtorîm en Krêtîm niet van elkaar verschillen. Hieruit laat de conclusie, dat Kaphtor een andere naam voor Kreta is, zich zonder kunstige combinatiën afleiden.

Zoo ondervindt onze onderstelling ook van dien kant niet

[1]) Zie Brugsch, I, p. 11 en de Rougé in de Revue Arch. 1861, II, p. 354 „la distinction entre le כ et le ק est fidèlement observée."

[2]) Is de p 133 ter loops voorgestelde afleiding van *akab-ta* niet in strijd met het Aegyptische taaleigen? M. i. mag men alleen *Ta-akab* samenstellen.

alleen geen tegenspraak, maar zelfs bevestiging. Indien Ebers daarvan ware uitgegaan en niet enkel op monumenten van 1200 v. Ch. en ouder de namen gezocht had van vele volken, wier bestaan ons eerst meer dan zes eeuwen later gewaarborgd is, zou hij waarschijnlijk meer voorspoed gehad, ja vermoedelijk enkele namen b. v. de Kaçloekhîm beter dan ik terecht gebracht hebben. De meening, dat het als een paal boven water stond, dat de volkentafel een beeld van den grijzen voortijd gaf, heeft met name de Aegyptologen meer dan eens op den dwaalweg geleid. Zonder deze praemisse zou de kundige Brugsch nooit Tîrâs uit de tafel (vs. 2) met de Tyrrheniërs in verband hebben gebracht (II, p. 83), noch zou men in het verhaal der veldtochten van Thutmosis III en Rhamses den Grooten tegen de Kheta en de Rotennu de namen Aradus en Simyra herkend en zelfs als vaste punten op de kaart gesteld hebben.

Ik moet deze laatste bewering staven en zal dat met eenige uitvoerigheid doen, daar juist het voorkomen van deze twee namen op Aegyptische monumenten uit zoo ouden tijd, den ouderdom der volkentafel zou kunnen schijnen te bewijzen. Allereerst wil ik daarvoor eene zeer juiste opmerking van Chabas, „Voyage d'un Egyptien" p. 326 mededeelen. Op de bilinguis van Canopus vindt men de volgende Aegyptische namen: *Ruten* voor Syrië, *Keft* voor Phoenicië en *Masinai* (of *Ibinai*) voor Cyprus. De twee eerste namen, vooral Ruten, komen meermalen op Aegyptische monumenten voor, die voor Cyprus alleen hier. En welke van de twee mogelijke lezingen men voor dezen ook aanneme, men verkrijgt geen naam die iets gelijkt op een der vele namen, waaronder Cyprus in de oudheid bekend is. „C'est pour nous, zegt Chabas, une nouvelle raison, ajoutée à tant d'autres, de nous défier des solutions exclusivement amenées par certaines analogies dans la forme des mots." Onderzoeken wij of dit laatste ook hier niet het geval is.

De naam, dien men met Aradus identificeert, komt meer dan eens, maar onder eenigszins verschillende vormen voor: Vooreerst als Artu of Airotu bij Brugsch, II, p. 22 ult. en Pleyte, „De veldslag van Ramses den Groote tegen de Cheta", in het *Theologisch Tijdschrift*, 1869, p. 226 en 228. Hier worden zij vermeld (want in deze en de volgende plaats is het de naam van een volk) — onder de elf bondgenooten der Kheta, wier namen grootendeels raadsels zijn. De Artu worden eerst ge-

noemd, dan de Maausu of Masa, die Brugsch met Mâsj in noordelijk Mesopotamië (Mons Masius) identificeert. Van de volgende namen zijn alleen met groote waarschijnlijkheid terechtgebracht Chìrbu of Chìloba met Aleppo en Karkamsa of Karokamasja met Karkemisj (Circesium) aan den Euphraat, terwijl de meeste Aegyptologen Kedes (Kodesj) ten zuiden van Emessa aan den Orontes plaatsen. Het is onnoodig de gissingen der geleerden omtrent de overige bondgenooten mede te deelen. Sommigen hebben er zelfs Lyciërs en Dardaniërs in ontdekt, evenals de bovengenoemde Maausu of Masa tot Mysiërs verklaard zijn. — Op eene andere plaats (bij Brugsch II, p. 21) komen als bondgenooten voor: de Kheta, Kedi, Kerkamsa, Artu en Ars. Onder de Kedi verstaat Brugsch, II, p. 33 de bevolking van het land Kedes, wat mij met de Rougé (Revue Archéologique, 1861, II, p. 214) zeer twijfelachtig voorkomt. De derde naam wordt algemeen als Karkemisj opgevat; de vijfde naam is volgens Chabas, Voyage, p. 354 zonder twijfel Assyrië. — Eene derde vermelding van de Artu, maar nu Arattoe of Artoet genoemd, en niet als volk, maar als stad vermeld, vindt men in het verhaal van de expeditie van Thutmosis III, in het jaar 29 (Brugsch, II, p, 35, de Rougé in de Rev. Archéol. 1860, II, p. 298). De koning doet een tocht naar het land (of de stad) Tunep, waar hij o. a. ook schepen bemachtigt, en plundert op zijn terugkeer de stad Arattoe en verwoest het land van Tsahi. — De volgende expeditie van denzelfden vorst in 't jaar 30 is gericht tegen het land der Rotennu. Hij plundert de stad Kedes en van daar gaande naar een land, waarvan de naam onleesbaar is, maar op *tu* eindigt, plundert hij eveneens Tsamara en Arattu. — Eindelijk wordt in de expeditie van het jaar 31 de verovering verhaald van Anratoe aan de rivier (of het meer) Nesrana (Brugsch p. 35 seq., de Rougé l. l. p. 300) zonder verdere aanwijzing, dan dat de veldtocht tegen de Rotennu was.

Ziedaar nu volledig de plaatsen medegedeeld. Kunnen wij daaruit eenig besluit trekken omtrent de ligging van deze stad? Alleen de derde aanhaling schijnt daartoe iets te kunnen geven. Maar waar ligt Tunep? In het door Pleyte vertaalde verhaal van den veldtocht van Ramses II tegen de Kheta (zie ook Chabas, Voyage, p. 101) komt voor, dat, toen de vorst ten zuiden van Kedes gelegerd was, twee Sjasu (Bedouïnen) hem kwamen zeggen, dat de vijand geposteerd was te Kheleb (Chirbu, Chi-

loba), ten noorden van Tunep. Brugsch (II, p. 45) die Kheleb voor Helbon houdt, is van meening, dat Tunep de Aegyptische naam van Damascus was. Chabas daarentegen identificeert Kheleb met Aleppo. In dit laatste geval zou Tunep ongeveer de plaats van het oude Chalcis (Kinnesrîn) innemen. Het bezwaar hiertegen, dat in een opschrift Tunep met Naharina (Mesopotamië) in verband wordt gebracht, is misschien door Chabas voldoende opgelost. Maar wat met de plaats bij de Rougé boven aangehaald, waar gezegd wordt dat Thutmosis zich o. a. ook van schepen in Tunep meester maakt? Want het riviertje Kowaik, waaraan Kinnesrîn ligt en dat ook door Haleb stroomt, is zeer klein en in den zomer geheel droog. Ook indien wij voor Kheleb niet de plaats van het tegenwoordige Aleppo, maar die van Chalcis (Kinnesrîn) of Oud-Aleppo aannemen, komen wij niet verder. — De tweede vraag is, waar ligt Tsahi? Het schijnt zeker, dat men dit land aan de zee moet zoeken (zie Brugsch, I, p. 64), maar uit de plaatsen, waar het genoemd wordt, is niet bepaald op te maken waar. Sommige geleerden verstaan er Coelesyrië, andere noordelijk Phoenicië onder. Veel waarschijnlijker komt het mij voor, dat men het veel noordelijker misschien aan den mond van den Orontes moet zoeken. Het is duidelijk, dat de verovering van dit land steeds voorafgaat aan, of den weg opent tot de veroveringen in het land der Rotennu, die Noord-Syrië en Cilicië bewoonden (Chabas, Voyage, p. 324), vgl. Brugsch, II, p. 34 en 36. In een monument van Thutmosis III (Rev. Archéol. 1861, II, p. 200 vgl. 215 en 218) worden eerst Tsahi en Rotennu, daarna later en geheel hier van onderscheiden Kfa (Phoenicië) opgenoemd. [1]) Maar laten wij eens aannemen dat Tsahi

[1]) De eenige plaats waaruit men besluit dat Tsahi de naam van Coelesyrië met het aangrenzend kustland was, is de aanhef van het gedicht van Pentaüra (Pleyte in het Theol. Tijdschrift 1869, p. 223, Brugsch II, p. 22, l. 8 a f.), waar Kedes in het land Tsahi schijnt geplaatst te worden. Daartegenover staat eene andere plaats (bij Brugsch II, p. 22, l. 5) volgens welke hetzelfde Kedes in het land van Amur d. i. der Emorieten, schijnt te liggen. In beide gevallen moet men waarschijnlijk het land verstaan hetwelk de vorst doortrekt om naar Kedes te komen. In de laatste plaats geschiedt de expeditie te land, en komt men door het land der Emorieten tot de hoofdplaats der Kheta, in de tweede geschiedt de tocht ter zee (zie Pleyte l. l. p. 234 l. 3 vgl. p. 237, paen.) en komt de vorst door het Orontesdal tot Kedes. Dat Ramses werkelijk ter zee van Aegypte naar Syrië gekomen is voor den tocht in het gedicht van Pentaüra bezongen, is door mijn vriend Pleyte nog expresselijk in den Aegyptischen text voor mij geverifiëerd.

noordelijk Phoenicië is. Dan besluit men zeer gemakkelijk, dat Thutmosis van den Orontes langs het dal van den Eleutherus naar de kust terugtrok en dan komt hij zeer nabij Aradus. De identificatie der namen Arattu of Artu met Arvad geeft ook geene bezwaren. Wat is er dan tegen, om het resultaat der Aegyptologen, in verband met Genesis 10, voor bijna onwederlegbaar te houden?

Eenvoudig dat men eenige kleine bijzonderheden vergeten heeft in rekening te brengen, die samen de conjectuur zeer bedenkelijk maken. Allereerst, dat de stad door Thutmosis veroverd op het vasteland ligt, terwijl Arvad een eilandje is. Hoe op dit eilandje in 761 v. Ch. eene stad is gebouwd, en hoe die stad zich allengs tot staat heeft ontwikkeld, heb ik boven aangetoond. Alleronwaarschijnlijkst is de op de volkentafel gebouwde gissing van Movers, dat de stichting in 761 reeds door een vroegeren bloeitijd was voorafgegaan. Doch al nemen wij die aan, dan is de zwarigheid nog niet opgelost. Wij moeten er nog bij gissen dat er toen een Aradus op het vasteland lag tegenover het eiland, evenals dat met Tyrus het geval was. De plaats van het latere Antaradus is daarvoor als het ware aangewezen. Doch hier lagen in den ouden tijd de twee steden Karne en Marathus, van welke beide bepaald vermeld wordt, dat zij zeer oud waren (zie de plaatsen bij Movers, II, 1, p. 101). Men moet dus alweder gissen dat een van deze steden in nog ouderen tijd Arvad geheeten heeft. Doch ook dan zijn wij er nog niet. Terwijl dit zoo met inspanning geconjectureerde Arvad toch gewis aan zee ligt, is het even stellig, dat het door Thutmosis veroverde Arattoe eene stad in het binnenland is. Slechts uit graan en andere landbouwproducten bestaat de buit aldaar behaald.[1]) De koornmagazijnen worden geplunderd, de zaadvelden en plantages worden vernield, maar van schepen, van handelsartikelen als slaven, goud en andere metalen, specerijen enz., die uit verschillende andere streken worden medegevoerd, is geen sprake. Eindelijk is er niet alleen geen grond om aan te nemen dat Thutmosis van den Orontes zijn weg naar Aegypte langs de kust nam, maar zelfs is dit niet waarschijnlijk. De gemakkelijkste weg is het Orontesdal te vervolgen door Coele-

[1]) Dit heeft mij een oogenblik doen denken dat 'Arad en Tamâr in het zuiden van Judaea door de namen Arattu en Tsamara werden bedoeld.

syrië en dan het Jordaandal tot Megiddo. Neemt men aan dat hij langs den Eleutherus aan de kust is gekomen, dan moest hij noodzakelijk eigenlijk Phoenicië door, en dan is het wonder, dat in deze tochten van geen der groote steden Tyrus, Sidon, Beirut, Byblus, wier bestaan ten minste ten tijde van Ramses II uit het bekende reisverhaal vaststaat, melding geschiedt. Vooral is het dit, omdat toen Thutmosis III de regeering aanvaardde, de Aziatische bezittingen der Pharaonen bijna geheel verloren waren, en omdat in het bovenaangehaald monument (Rev. Arch. 1861, II, p. 200) wel degelijk ook van de onderwerping van Phoenicië gesproken wordt. Bovendien, als men Kedes aan het meer van Kedes plaats, is de terugtocht langs den Eleutherus en de kust reeds een tamelijke omweg. Hij wordt dit nog meer, wanneer men met mij Kedes nog zuidelijker aan den Orontes stelt. 't Komt mij namelijk waarschijnlijk voor, dat het dezelfde plaats is, die door Hebreeuwsche schrijvers Ribla geheeten wordt. In Numeri 34 vs. 11 wordt Ribla genoemd als een voornaam punt ter bepaling van den noord-oostelijken grens van het heilige land. Evenals Kedes in den ouden tijd het hoofdkwartier der Syrisch-Mesopotamische macht is tegenover Egypte, zoo is het Ribla ten tijde van Nebucadnezar (2 Kon. 25 vs. 6 en 21). In de veldtochten der oude Pharaonen merken wij op, dat meer dan eens te Megiddo de beslissende slag wordt geleverd, die den ingang tot het Jordaandal en Coelesyrië ontsluit, terwijl de verovering van Kedes, het hoofdkwartier van 't vijandelijk leger, de basis is van verdere operatiën in Syrië en Mesopotamië (vgl. o. a. ook de Rougé Rev. Archéol. 1861, II, p. 355). Eveneens gaat Necho na de overwinning bij Megiddo (2 Kon. 23 vs. 29—33) door naar Ribla, werwaarts zich het geslagen leger heeft teruggetrokken, om van daar zich naar den Euphraat te wenden. Mag men nu in Herodotus 2 cap. 159, waar voor Megiddo verkeerdelijk Magdolon staat, de stad Kadytis (voor Kadustis, volgens Schröder, Phöniz. Gramm. p. 145 noot), die wel is waar 3 cap. 5 Gaza moet beteekenen, „allein in dem Namen muss sich Herodot geirrt haben" (Movers II, 1, p. 421 noot 24), met Kedes identificeeren, dan wordt het vermoeden zekerheid, dat Kedes en Ribla namen van dezelfde stad zijn. Dat Ribla op eenigen afstand van het meer Kedes ligt, maakt geen bezwaar. Het meer van Antiochië ligt nog verder van de stad, waarvan het den naam draagt, verwijderd.

Het blijkt dus, dat er ook met het toegeven van alle praemissen nog onoverkomelijke bezwaren bestaan tegen de identificatie van Arattoe met Aradus. Houdt men Anratoe in het verhaal der expeditie van het jaar 31 voor dezelfde plaats, dan wordt door de bepaling, dat deze stad aan het meer of de rivier Nesrana ligt, de voorgestelde identificatie nog onmogelijker. Evenmin wordt die aannemelijk door de plaats, die de Artu als volk in de twee eerste berichten innemen. Doch wij behoeven dit alles niet nader te ontwikkelen. Want ook de praemissen voorloopig door ons aangenomen, zijn, gelijk reeds aangetoond is, alles behalve zeker, en eigenlijk is de geheele gissing op de overeenkomst der namen gebouwd, welke te midden van tal van namen, die in 't geheel niet terecht te brengen zijn, zeer wel toevallig kan wezen.

Dat men blij is van de massa namen, die de Aegyptische monumenten geven, eenige te kunnen determineeren, is zeer natuurlijk. Maar men moet daarbij uiterst voorzichtig zijn. Vooreerst toch blijkt het, dat de Aegyptenaren dikwijls geheel andere namen hebben gehad voor bekende landen en plaatsen dan de andere volken der oudheid. In de bilinguis van Canopus vinden wij voor Syrië, Phoenicië en Cyprus drie namen, die zich aan geen der bekende namen laten vastknoopen. In de tweede plaats hebben niet alleen sedert de veldtochten van Thutmosis III, maar zelfs van Ramses den Grooten, Palaestina en zijne grenslanden zulke groote veranderingen ondergaan, dat wij zelfs groote steden uit den ouden tijd, na de Israëlietische verovering, laat staan in den tijd der Hebreeuwsche historieschrijvers, misschien geheel verdwenen zullen vinden. Eindelijk is het zeer gevaarlijk, uit eene schijnbare overeenkomst van namen tot werkelijke gelijkheid te besluiten. Zoo had Brugsch (I, p. 59 en 261) den naam Kanaän op eene inscriptie te Karnak teruggevonden. Chabas, Voyage, p. 112 heeft reeds opgemerkt dat daar Pakanana staat en duidelijk eene sterkte (niet een land) bedoeld wordt, terwijl mijn vriend Pleyte mij doet opmerken dat men het *pa* wel als het mannelijk lidwoord zou mogen beschouwen als de naam Aegyptisch was, maar dat het niet voor een vreemden eigennaam geplaatst wordt; derhalve hoort hier *pa* tot den naam zelf en is er ook geen uiterlijke overeenkomst. Hetzelfde heeft Chabas en gedeeltelijk ook Brugsch bij de verklaring van het reisverhaal de zonderlingste reisroute doen uitvinden,

die men zich kan voorstellen, zoodat men van het gebied van Aser of Naphtali plotseling naar het zuiden van Juda en van daar weder naar den Orontes verplaatst wordt, terwijl het toch blijkbaar is, dat alle plaatsen in de derde en vierde sectie tusschen Tyrus en Joppe moeten liggen.

Wij mogen het derhalve voor bewezen houden, dat het oorspronkelijk document geschreven is tusschen de jaren 538 en 526, dus in 't laatst van de regeering van Cyrus (+ 529), of in 't begin der regeering van Cambyses. Met welk doel de tafel ontworpen is, kunnen wij niet uitmaken. Indien wij de Sem-groep in haar geheel bezaten, zouden wij hieromtrent vermoedelijk meer kunnen zeggen.

Wij moeten nu alleen nog iets omtrent den vorm van het stuk in 't midden brengen. Het is niet te verwonderen, dat de keuze van dien vorm niet alleen den overwerker op het dwaalspoor heeft gebracht, maar ook gemaakt dat de Europeesche geleerden, al konden zij de tafel ook niet meer voor eene werkelijke genealogie houden, toch het denkbeeld van verwantschap bleven vasthouden, dat door de woorden *bên* (zoon) en *jalad* (genuit) wordt uitgedrukt, en het dus als een ethnologische lijst opvatten. Ik aarzel dan ook niet een dergelijk gebruik van den genealogischen vorm voor een misbruik te verklaren. Hierin stond echter de schrijver niet alleen. Genesis 11 — om slechts dit éène voorbeeld te geven — is in den vorm, waarin wij het thans hebben, stellig een stamboom. De namen, die daarin voorkomen, zijn buiten eenigen twijfel door den laatsten uitgever bedoeld als persoonsnamen. Toch zijn zij dit in werkelijkheid niet. Om alleen van de rij namen van Arphakhsjad tot Therah te spreken, het zijn namen van landen, steden en — volgens sommigen — gebeurtenissen. In de volgorde, waarin zij opgenoemd worden, stellen zij naar alle waarschijnlijkheid de verhuizingen der Hebreeuwsche stammen uit noordelijk Mesopotamië naar Palaestina voor. De eerste ontwerper van deze tafel heeft dus nog grooter misbruik van den geslachtlijstvorm gemaakt, dan de schrijver van ons document, en in zijn geval is hetzelfde geschied als hier. Men is die als een ware genealogie gaan beschouwen en heeft haar als zoodanig uitgewerkt en in den tegenwoordigen vorm gebracht. Volgens Semietische denkwijze

is overigens een dergelijk gebruik van dezen vorm minder vreemd dan volgens de onze. Ook bij de Arabieren worden de verhoudingen tusschen de stammen onderling aldus uitgedrukt, zonder dat men daarom steeds tot oorspronkelijke verwantschap mag besluiten. Het zou mij te ver afvoeren, dit thema verder uit te werken. Ik vergenoeg mij met te verwijzen op eene zeer juiste opmerking hieromtrent door Renan gemaakt, Hist. des langues Sémit. p. 29 noot 1, 2e druk.

Wanneer de overwerker geleefd heeft, is niet licht te zeggen. Het is zeer waarschijnlijk, dat de schrijver van Kronieken ons hoofdstuk reeds in zijn tegenwoordigen vorm gebruikt heeft (vgl. Kuenen, I, p. 297), en deze heeft op zijn vroegst in de vierde eeuw voor onze jaartelling geleefd. Tusschen den tijd, waarin het oorspronkelijk stuk is opgesteld en dien van de genealogische bewerking moet een vrij groote tusschenruimte liggen. De staatjes Arka, Sîn en Simyra bestonden hoogstwaarschijnlijk niet meer, toen de overwerker leefde, zoodat hij de namen Arkieten, Sînieten, Zemarieten als namen van lang verdwenen oud-Palaestijnsche stammen kon aanmerken en met die van Khetieten, Jebusieten enz. kon verbinden. Ik betwijfel of men uit het behoud van den naam Sidon mag afleiden dat deze stad nog niet verwoest was (351). Wat de interpolatie vs. 8—12 betreft, het is volstrekt niet onmogelijk, dat dit een fragment uit een ander werk is, hier ingelascht, maar noodzakelijk is het niet dit aan te nemen. Het bestaan van Ninive als groote stad volgt er volstrekt niet uit — en de naam Ninive bestaat nog ten tijde der Arabische verovering —, want dat de woorden „deze is de groote stad” alleen op Resen kunnen slaan, is duidelijk. Wisten wij maar waar wij deze stad moesten zoeken! Het vermoeden van Ephraïm Syrus, dat Râs Ain bedoeld is in Mesopotamië, kan niet beoordeeld worden, zoolang de ligging van Kalach niet is bepaald. Overigens behoeft men uit deze plaats niet te besluiten, dat Resen eene zeer groote stad was. Misschien leefde de overwerker in haar of in hare nabijheid en was zij als hoofdstad zijner provincie de grootste stad die hij kende.

Een derde gegeven voor de bepaling van zijn leeftijd zou het slot van het hoofdstuk kunnen zijn, waar de bedoeling duidelijk is, om de Arabische stammen in eene nauwe verwantschapsbetrekking met de Hebreeën te brengen. Een dergelijk streven vinden wij in Genesis 25 vs. 1—4, waar Joksjân-Joktân tot zoon

van Abraham gemaakt wordt. Ik geloof niet dat wij eene te stoute gissing wagen, als wij deze genealogiën beschouwen als eene vleierij aan Arabische opperhoofden gebracht. Na de ballingschap vertoonen zich Arabische elementen door geheel Syrië en Mesopotamië. In Judaea vinden wij reeds ten tijde van Nehemia, onder de regeering van Artaxerxes Gesem of Gesmu den Arabier onder de vorsten, die den bouw van Jerusalem trachten te beletten en als een poging tot afval van den grootkoning aanmerken. In de vierde eeuw v. Ch. zien wij de Nabatheërs optreden, een Arabisch handelsvolk, welks gebied Judaea ten zuiden en oosten insloot. In verschillende steden van Syrië en Mesopotamië treft men Arabieren aan, ja zelfs meer dan eens Arabische vorsten. Als men dit alles bedenkt, dan zal men toegeven dat de stelling geenszins paradox is. En wat speciëel den bewerker van Genesis 10 betreft, zijne uitspraak van Joktân voor Joksján zou kunnen doen vermoeden dat hij gewoon was Arameesch te spreken. Eene uitspraak van Resen voor Râs Ain zou ook alleen onder die onderstelling mogelijk zijn, daar de Arameërs de Ain gemakkelijk verduisteren.

Dat hij getracht heeft eene antieke kleur aan zijn werk te geven, is duidelijk. Het stuk moet den indruk maken, alsof het voor of ten tijde van Abraham geschreven is, voordat de verwoesting van Sodom en Gomorra had plaats gehad (zie vs. 19). Zooals het bij dergelijke verdichting meer gaat, is het niet zonder overdrijving geschied. De grenzen van Palaestina (Phoenicië incluis) zullen beschreven worden. Sidon is het eenigste punt, dat aangegeven wordt om de noordelijke grens te bepalen, — hetwelk in verband met de vermelding der Arkieten, Sînieten, Zemarieten, Arvadieten en Hamáth vrij zonderling is —, voor de zuidwestelijke grens worden Gerar en Gaza opgegeven, maar voor de zuidoostelijke wel vier, vijf steden genoemd, die toch alle in één district lagen. De noordoostelijke grens wordt in 't geheel niet bepaald. Het valt in 't oog, hoe de auteur hier zijne geleerdheid wilde luchten en tegelijk door zijne keus van deze namen van lang verdwenen plaatsen zijn werk tot een overoud document trachtte te stempelen. In dit opzicht is er merkwaardige overeenkomst tusschen hem en den maker van Genesis 14, wiens compositie, onlangs zoo juist door Nöldeke in zijne „Untersuchungen zur Kritik des alten Testaments" beoordeeld, misschien wel uit dezelfde school stamt.

Nog ééne opmerking moet ik ten slotte hieraan toevoegen, Indien mijne bewijsvoering juist is geweest, dan volgt er uit, dat het verhaal in Genes. 9 vs. 18—27 gegeven, in allen gevalle jonger moet zijn dan de oorspronkelijke tafel. De overwerker, die deze voor eene genealogische lijst hield, moest zich afvragen waarom Kanaän onder Kham gerangschikt was, en ziedaar de aanleiding tot deze zonderlinge verdichting. Of het stuk een oud bestanddeel bevat, moet ik in het midden laten. Zeker is het, dat het zijne tegenwoordige inkleeding en beteekenis aan den overwerker van Genesis 10 te danken heeft.

Ik weet niet of ik er in geslaagd ben, mijne zienswijze over Genesis 10 aannemelijk te maken. Er behoorde eenige moed toe, om eene verhandeling te geven over dit hoofdstuk, waarover reeds zooveel gedacht en geschreven is, — en dit met de bewustheid, dat men onder zijne voorgangers geen enkelen bondgenoot heeft, dat vele theoriën door de nieuwe verklaring zullen omvergeworpen worden, en dat men kans heeft in dezelfde mate vooroordeel bij zijne lezers aan te treffen. Ikzelf hecht aan mijn resultaat slechts die betrekkelijke waarde, die men aan bijkans elke vrucht van onderzoek in de geschiedenis der oudheid, waarbij men zoo weinig bronnen heeft, alleen mag toekennen. Hoe uitgemaakt zeker zij ons ook mogen toeschijnen, de mogelijkheid blijft bestaan, dat eene ontdekking van andere oude stukken, ons vele zaken stellig geheel anders zou doen opvatten, ja misschien den grondslag van onze geheele redeneering zou wegnemen. Hooge waarschijnlijkheid is de grens, boven welke wij niet vermogen te stijgen. In zekeren zin echter hecht ik wel aan het negatieve resultaat van mijn onderzoek. Inzoover de door mij verworpen meeningen geen logische ongerijmdheden zijn, blijft het mógelijk, dat zij niet valsch zijn. Want wat mij historisch ongerijmd toeschijnt, kán — hoe onwaarschijnlijk ook — toch bij eene vermeerdering en wijziging van bronnen blijken dit niet te zijn. Doch hij die mijn resultaat niet aanneemt, moet, tenzij hij al de argumenten voor mijne verklaring en al mijne bedenkingen tegen zijne opvatting zegevierend wederlegt, tot deze slotsom komen, dat het tiende hoofdstuk van Genesis, als zijnde voor velerlei uitlegging vatbaar, geen kenbron der geschiedenis mag wezen.

M. J. DE GOEJE.

BIJDRAGEN TOT DE KRITIEK DER SYNOPTISCHE EVANGELIËN.

III. Het evangelische Epos en de Marcus-hypothese van Volkmar.

Dat onze kanonische evangeliën slechts uiterst weinig data van zuiver historisch gehalte bevatten; dat zij hun inhoud niet hebben ontleend aan eene eenvoudige en juiste traditie ten aanzien van de levensbijzonderheden van hem, wiens biografie zij schijnen te hebben willen geven; dat wij, willen wij weten wat er met Jezus gebeurd, wat er door hem verricht is, met de uiterste behoedzaamheid van die evangeliën moeten gebruik maken: ziedaar wat heden ten dage wel gereedelijk zal worden toegegeven door allen, die voor goed met het supranaturalisme en mitsdien met het wondergeloof gebroken hebbende, in staat waren de resultaten van het kritisch onderzoek in deze op den rechten prijs te schatten.

Klinkt dit resultaat, wat de détails in de evangelische verhalen betreft, bij uitstek negatief, de overtuiging bij de wetenschappelijke onderzoekers aangaande het historisch gehalte onzer Evangeliën in het algemeen laat zich ook in eene positieve stelling uitdrukken, deze nl., dat er een kern is in die verhalen, die waarlijk historisch mag heeten. Reeds het feit alleen, dat een groot aantal achtingswaardige geleerden met onverdroten vlijt deze oorkonden blijven onderzoeken, pleit genoegzaam voor het bij allen bestaande geloof, dat langs dezen weg werkelijke historie valt op te delven.

Nadat nu langs analytischen weg schier alles is gedaan, wat kon verricht worden, om de mythische bestanddeelen in onze

Evangeliën van de historische, het onmogelijke in de voorstellingen van het mogelijke, het onwaarschijnlijke in de medegegedeelde détails van het waarschijnlijke af te scheiden; nadat, op grond van dit analytisch onderzoek, nagenoeg alle mogelijke combinaties zijn beproefd, om achter het geheim te komen van de wording onzer Evangeliën en van hunne onderlinge verwantschap, zien wij thans een andere hoofdvraag op den voorgrond treden, of liever, wordt de groote questie nu van een andere zijde in het oog gevat. De phase waarin tegenwoordig de evangelie-kritiek zich bevindt, het hoofdmoment waarop het heden ten dage bij dezen wetenschappelijken arbeid aankomt, zou ik kortelijk aldus willen aanduiden: langs synthetischen weg, uit vorm en inhoud der Evangeliën den ontwikkelingsgang in de oud-christelijke gedachte-wereld en daaruit wederom het wordingsproces der evangeliën zelve op te sporen.

Ik wil mij duidelijker verklaren.

In het jongste boek van Scholten („het oudste Evangelie") zien wij de analytische methode in alle uitvoerigheid en subtiliteit aangewend, zonder dat zij tot geheel bevredigende resultaten leidt. Hoeveel goeds en waars hier ook bijëengebracht zij, dit boek brengt ons nog niet waar wij wezen moeten. Zoo eenvoudig de kritische operatie is, waardoor, na aftrek van de incredibilia, „het oudste Evangelie" te voorschijn wordt gebracht, zoo moeilijk is het, zich voor te stellen hoe uit deze oorspronkelijke, immers door en door historische schets, onze kanonieke evangeliën konden te voorschijn komen. Daarenboven, hebben wij wel de voldoende waarborgen voor de historiciteit van die oudste schets, al is daaruit ook het wonder-element ten eenemale verdwenen? Men denke slechts (om van Lucas en zijne foutieve chronologische data te zwijgen) aan de volstrekt onhistorische détails bij Mattheus en Marcus in de geschiedenis van Johannes den Dooper en zijne verhouding tot de familie van Herodes. Inderdaad het mes der kritiek moet dieper insnijden, zal de operatie de gewenschte uitwerking hebben. Wie hier het eind-doel — de ontdekking van de waarlijk historische bijzonderheden — te nabij waant, neemt zijn sprong te kort en komt niet waar hij zijn wil. Neen. Wij moeten eens voor goed afstand doen van de illusie, als zou de waarheid in het leven van Jezus te vinden zijn door middel van een eenvoudige aftrekking, m. a. w. door mechanische schifting van de evan-

gelische stof, naar den maatstaf van het in abstracto mogelijke en onmogelijke. Deze methode, hoe vaak en met hoeveel variaties ook gevolgd, heeft nog nauwlijks zóóveel licht over het vraagstuk doen opgaan, dat wij kunnen spreken van eenig zeker resultaat in het onderzoek naar de onderlinge verwantschap der synoptici. De tijd schijnt thans gekomen om te beproeven of wij het niet verder kunnen brengen met behulp van deze vaarlijk niet uit de lucht gegrepen hypothese: dat onze evangeliën niet dan een minimum van historische data uit het leven van Jezus zelf bevatten, en dat de eerste en eigenlijke aanleiding tot het ontstaan dezer geheele literatuur niet te zoeken is in de behoefte aan historische zekerheid omtrent hetgeen Jezus gezegd en gedaan had, maar in het streven van zekere kerkelijke partijen om de in haren kring heerschende denkbeelden aangaande de nieuwe godsdienst als in een levend beeld samen te vatten en aan de autoriteit van den verheerlijkten meester vast te knoopen.

Ik zal hier niet herhalen, wat zoo menigmaal reeds is opgemerkt over den eigenaardigen geest der oud-christelijke literatuur, zooals die zich openbaart in de vrije voortbrenging van quasi-historische geschriften, waaruit wij alleen de denkbeelden der auteurs, niet de werkelijkheid aangaande de beschreven personen kunnen leeren kennen. Ook ons vierde Evangelie behoort, gelijk thans voor de historische kritiek uitgemaakt is, tot deze soort van geschriften. De in het licht gestelde kunstige samenstelling van het Johannes-Evangelie, de theosophische idee, waarin dit boek zijne eenheid heeft, de in het oog springende afwijkingen van de historische waarschijnlijkheid, waarvan het vol is, hebben voor ons de bestaande vooroordeelen ten deze doen verdwijnen. Wat zal de uitkomst van ons onderzoek zijn, als wij eens met alle onpartijdigheid op de synoptische evangeliën de hypothese gaan toepassen, als zouden dezen tot dezelfde categorie van geschriften behooren?

Dit nu is geschied door Volkmar [1]) en wel op eene wijze, die in de hoogste mate onze aandacht verdient. Reeds in 1857

---

[1]) Hij zelf laat zich op blz. XII aldus uit over de door hem gevolgde methode. Noch analyse noch synthese mag ontbreken. Intusschen behoort men met de laatste te beginnen, om telkens, waar het pas geeft, de analyse er tusschen te voegen.

gaf hij ons in zijne „Religion Jesu" als in een boeiend tafereel het resultaat van zijne onderzoekingen en combinaties ten beste. En ofschoon hij met zijne opvatting tamelijk alleen bleef staan, ofschoon in het oog van bijna alle beoordeelaars zijne grepen te stout, zijne kritische operaties te vermetel waren om een nieuwe basis voor het verder onderzoek der geleerden te doen ontstaan, hij wankelde niet in zijne overtuiging, dat hij im Grossen und Ganzen de waarheid gevat, den sleutel tot oplossing van het lastige raadsel had gevonden. Zijn onlangs te Leipzig verschenen werk: *die Evangelien, oder Marcus und die Synopsis der kanonischen und ausserkanonischen Evangelien nach dem ältesten Text mit historisch-exegetischem Commentar*, bewijst het ons op onweersprekelijke wijze, dat hij, wat de hoofdzaak betreft, in de twaalf of dertien jaren sedert de verschijning van zijne *Religion Jesu* verloopen, van zijne toen uitgesproken denkbeelden niet is afgeweken. Ik twijfel echter niet, of het deskundig publiek zal dit boek van den Zwitserschen geleerde met vrij wat meer instemming ontfangen dan het vorige van denzelfden auteur. Niet dat het zooveel aangenamer is geschreven. Verre van daar! Terwijl „de Religion Jesu," oorspronkelijk bestemd voor een gehoor van beschaafde mannen en vrouwen, een inderdaad onderhoudend boek mocht heeten, heeft de Schr. zich hoegenaamd geen moeite gegeven om van zijn jongste werk een leesbaar boek te maken. 't Is waarlijk dus niet om den vorm, dat ik een gunstiger onthaal bij de mannen van het vak aan zijn „Marcus und die Synopsis" meen te mogen voorspellen. Mijne prognosticatie steunt op den meer degelijken, meer wetenschappelijken inhoud van zijn boek. Voor hetgeen eerst eenvoudig in den vorm van machtspreuken, als product eener weelderige fantasie werd aangeboden, zien wij ons thans een gansche apparatus van onderzoekingen en bewijsvoeringen als basis gegeven. 't Zijn niet maar, zooals vroeger, verzekeringen ex tripode, schijnbaar uit de lucht gegrepen verhalen en voorstellingen die wij kunnen aannemen of verwerpen, maar waarover eigenlijk geen wetenschappelijk debat kan worden gevoerd. Thans wordt het beweerde, tot op zekere hoogte althans, ook bewezen, en kan men oordeelen over de gronden, waarop de voorgedragen opvatting rust.

Laat ons in de eerste plaats met de grondgedachte van Volkmar's boek kennis maken. Als de S. in de voorrede verkaart: „ich habe so andauernd die „Evangelien in und ausser dem

N. T. [1]) erfragt, um zu einem *ganz sichern Leben Jesu* zu gelangen, „das ich glaube dazu gelangt zu sein: wenn auch nicht zu multa, „doch zu einem um so grösseren multum!" [2]) dan hebben wij alle reden, om met belangstelling hem aan te hooren, waar hij, gelijk in dit boek geschiedt, rekenschap geeft van de gronden, waarop dit blijde vertrouwen rust. Immers aan *multa* heeft het tot dus ver niet ontbroken, evenmin aan een groote mate van fiducie bij degenen die ons met de resultaten van hun kritisch onderzoek aangaande de evangelische geschiedenis bekend maakten. Naar een *ganz sicheres Leben Jesu* zien wij altijd nog verlangend uit, en zouden het gaarne aanvaarden, al ware het ook dat wij daarbij de veelheid van biografische détails als onhistorisch moesten prijs geven.

De grondgedachte dan van het boek is deze. De evangeliën behelzen in den vorm van verhalen inderdaad niet anders dan zinnebeeldige voorstellingen van het ware Christendom, gelijk het zich voordeed aan en zich afspiegelde in de belijders en verkondigers van het Evangelie na het jaar 70 en vóór het ontstaan der catholieke, episcopale kerk. Zij zijn dus niet te beschouwen als biographiën van Jezus van Nazareth, maar veeleer als beschrijvingen van het leven des geestelijk verrezen meesters in zijne aloude gemeente [3]). Ofschoon nu ook de Johannes-apocalypse, in het jaar 68 geschreven, in zekeren zin een evangelie kan genoemd worden, in zoover ook hier het door Jezus Christus komende hemelrijk wordt beschreven, het oudste evan-

---

[1]) Volkmar telt *vijf* misschien *zes*, zooals later blijkt, ausserkanonische Evangelien.

[2]) Vg. S. 656: „Wir müssen darauf verzichten „multa" über Jesu Leben vor dem Kreuze zu wissen. Aber was wir davon wissen, ist ein „multum" so „gross und reich dass keine Welt je daran vorbei kann."

[3]) Reeds in zijn Religion Jesu bl. 275 gaf Volkmar eene soortgelijke definitie van het eerste evangelie. „Das erzählende Evangelium ist nur eine neue, höhere Form desselben," (nl. van de blijde boodschap der Apostelen) „ganz wie dieser lehrschaft zugleich und geschichtlich. Er ist nicht etwa so untermischt Wahrheit nnd Dichtung, also etwa zu einem Achtel geschichtlich, ausserdem luftige Phantasie, aus der Luft gefallene Wundergeschichte; sondern — *ganz geschichtlich und ganz Poesie, Beides in Einem.* Es ist ein Epos, aber doch wieder keinem andern gleich, denn es ist kein Volksepos, sondern das der Menschheit, des Menschen Gottes." Korter drukt hij dezelfde gedachte uit in zijn nu besproken boek op bl. 643: „das Marcus-Evang. ist eine selbstbewusste Lehr-poësie auf historischem Grunde."

gelie strictiori sensu ontstond meer als tegenstelling dan als voortzetting van deze „onthulling." De hard behandelde Heidenen en hun smadelijk geïgnoreerde Apostel moesten gerehabiliteerd worden. Aan de gemeente moest als in een sprekend beeld worden getoond, dat de Christus futurus van de Apocalypse geenerlei gelijkenis had met den onder de Joden opgetreden Jezus, die immers veeleer in den geest van den Heidenapostel had gesproken, ja zijne heerlijkheid als hoofd der heidengemeente als de *κύριος* in Paulus' zin, reeds vóór zijn kruisdood had geopenbaard. Zoo ontstond drie jaren na Jeruzalem's val, korten tijd dus nadat de Heer zelf als het ware den staf over de enghartige Zeloten had gebroken, het eerste onzer evangeliën, de sedert kanoniek geworden Marcus, een „zinnebeeldig-verhalend Lehrschrift, „hetwelk evenzeer de paulinische leer eert als den petririschen gemeentevorm trouw blijft." Bepalen wij ons voorloopig tot dit uitgangspunt, verdiepen wij ons nog niet in de bijzonderheden de verdere evangelievorming betreffende, en geven wij ons rekenschap van de wijze waarop hij thans aan zijne Marcus-hypothese ingang trachten te geven.

De S. heeft het ons juist niet gemakkelijk gemaakt de deugd zijner zaak te beproeven, daar hij nergens een overzicht heeft gegeven van de argumenten waarop zijn hypothese steunt, maar het aan zijne lezers overlaat dezen op te zoeken en bijeen te zamelen uit de verklaringen van alle Marcinische pericopen met die der overige kanonische en onkanonische evangeliën vergeleken, gelijk ze in Volkmar's boek — een doorloopende commentaar op Marcus met de parallela — te vinden zijn. Ik mag er niet aan denken met den lezer dit lijvige boek te gaan doorloopen of ook maar een korte bloemlezing hem aan te bieden van de nacyferingen, waaraan ik voor mijzelf des S. beschouwingen en bewijsvoeringen op alle kapitale plaatsen meende te moeten onderwerpen. Liever bepaal ik mijn tegenwoordigen arbeid tot deze drie punten: 1° de inrichting van Volkmar's boek in zijn geheel; 2° het schema van het Marcus-epos, zooals hij het heeft voorgedragen; 3° eene korte exemplificatie tot kenschetsing van de door hem aangewende methode.

I.

Na een korte inleiding, waarin op beknopte wijze gehandeld

wordt over het begrip van *het* evangelie en *de* evangeliën, over de allereerste christelijke literatuur, over het eerste evangelieboek en zijne navolgers, over de katholieke verzameling der evangeliën, over de gewichtigste textgetuigen, over de opschriften boven onze evangeliën, over de katholieke (kerkelijke) en kritische beschouwing der evangeliën en over de methode bij het onderzoek en de bewerking aan te wenden, volgt de bewerking van de evangelische stof (Darstellung) zelve en wel in dezer voege, dat eerst een kleinere of grootere pericoop van het z. g. grondevangelie, d. i. Marcus, in duitsche vertaling wordt meêgedeeld, waaraan zich onmiddelijk aansluit een uitvoerige apparatus voor de textkritiek; daarna eene aanwijzing van de oeconomie der pericoop en haar samenhang met de parallelen in O. en N. T.; dan een dikwijls tot in alle bijzonderheden tredende commentaar van grammatisch-exegetisch karakter; vervolgens bij elke pericoop de synopse van alle navolgers, d. w. z. niet alleen Lucas, Mattheus en Johannes, maar ook, waar zij niet ontbreken, alle niet-kanonische evangelisten, terwijl eindelijk aan deze synopse zich de historische kritiek van het evangelische verhaal aansluit. „Hierin ligt dan" zegt Volkmar bl. XII. „het zuiver historische antwoord op de meest dringende van alle vragen, die in den tegenwoordigen tijd op historisch gebied aan de orde zijn, t. w. „wat is er dan toch ten slotte van het leven van Jezus te denken? Wat heeft hij zelf geleerd, wat heeft hij beleefd, gewerkt en geleden? Durch so absolut kritische Substruction allein können wir hier zu befriedigender Klarheit und Sicherheit vordringen."

Waarlijk zulk een opvatting van de taak verdient onzen eerbied; met de volbrenging er van moeten wij den Schrijver gelukwenschen. Want hij heeft zich trouw aan zijn programma gehouden en met zeldzame vlijt tot den einde toe op gelijkmatige wijze zijn stof behandeld. Overal dezelfde levendigheid en opgewektheid. Nergens een spoor van afmatting. Bedenkt men, dat in dit boek de vruchten zijn neergelegd van een onderzoek dat een schrijver van welverdiende vermaardheid jaren achtereen bezig hield; bedenkt men dat de hypothese aangaande de evangeliënformatie, waarvan hij bij het te boek stellen van dit werk uitging hem, na dezen improbus labor, proefhoudend is gebleken, zóó zelfs dat de blijde toon van het: εὕρηκα nog tot in de laatste zijner mededeelingen wordt vernomen, dan zal men ongetwijfeld

zijn boek met onderscheiding ontvangen en verlangend zijn daarmede nader kennis te maken.

Inderdaad, er is iets verkwikkends in de gedachte door dit boek opgewekt, de gedachte, dat eindelijk, eindelijk dan toch het evangelisch vraagstuk tot een begin van oplossing is gekomen en aan de verbazende inspanning der historische kritiek op dit gebied eenig loon is ten deel gevallen in de gewisheid eener positieve slotsom van noemenswaardige beteekenis. En als wij in aanmerking nemen welk een eerbiedwaardig apparaat van détailonderzoekingen hier bijeen is gebracht dań moeten wij den S. dankbaar zijn voor hetgeen hij leverde, al ware het ook, dat wij na wikken en wegen ons met zijne eindresultaten niet konden vereenigen. Hij heeft nieuw leven gebracht in het debat; het voorbeeld zijner onverdroten nasporingen moet aanprikkelend en opwekkend op anderen werken. Ook dan wanneer de Marcus-hypothese in dezen vorm mocht blijken onhoudbaar te zijn, zal aan hare uitvoerig gemotiveerde aanbeveling door Volkmar gegeven eene wezenlijke waarde voor de wetenschap niet kunnen ontzegd worden. Want, zonder nu nog te willen treden in de beoordeeling van de wijze waarop de kritische methode hier is toegepast geworden, dit kunnen wij reeds dadelijk volmondig erkennen, de inrichting van het boek in zijn geheel is in vele opzichten voortreffelijk te noemen.

Laat mij trachten dit gunstig oordeel eenigszins nader toe te lichten.

Gelijk wij zagen heeft Volkmar zich niet tot taak gesteld, om, naar het voorbeeld van velen, de prioriteit van Marcus door een reeks van argumenten te bewijzen. Ik ben er verre van, hem deswegens hard te vallen; ik betreur het in geenen deele, dat hij dezen platgetreden weg niet op nieuw bewandeld heeft. Op elk dusdanig pleidooi volgde steeds eene repliek, die wederom een dupliek uitlokte, zonder dat de betwiste zaak veel nader tot de evidentie was gebracht. Ook heeft hij zich niet tevreden gesteld met de beschouwing van het Marcus-evangelie naar zijn inhoud en de opeenvolging zijner pericopen vergeleken met het geen wij bij Mattheus en Lucas vinden, om daaruit aan te toonen, dat alleen bij den 2den evangelist het geheel en de volgorde der deelen uit hemzelf te verklaren is, terwijl de beide andere synoptici het werk van een of meer voorgangers onderstellen en daarvan toonen afhankelijk te zijn. De geschiedenis der kritiek

heeft voldoende bewezen, dat ook langs dezen weg de gewenschte zekerheid niet werd verkregen. Neen; hij maakt van zijne theorie eenvoudig gebruik als van eene hypothese, wier juistheid of onjuistheid moet blijken door het oogpunt, 't welk zij aanbiedt om de geheele evangelische literatuur in hare wording te beschouwen. Aldus de Marcus-hypothese gebruikende, moest Volkmar aan zijne Synopsis het Marcus-evangelie ten grond leggen; dit evangelie moest in zijne natuurlijke bestanddeelen ontleed worden; het organisme van zijn boek viel dan als van zelf samen met dat van het Marcus-evangelie, gelijk hij het, door zijne hypothese geholpen, had opgevat; de exegese van elke pericope, gebouwd op den kritisch vastgestelden text, moest worden ingeleid door de aanwijzing van hare inwendige samenstelling en de plaats die zij naar het idee van het geheele evangelie inneemt, en worden gevolgd door eene vergelijking met de bearbeiding van dezelfde of de verwante stof door de andere Evangelisten, zoo kanonieke als onkanonieke.

Zoo bevat dus Volkmar's boek eene verdediging van de Marcus-hypothese zoo uitvoerig en veel omvattend als vóórdezen nog niet geleverd was; eene verdediging bovendien welke tegelijkertijd er op ingericht is om ons het geheele process van de wording onzer evangelische literatuur tot in de kleinste bijzonderheden te doen begrijpen.

Houden wij nu hierbij nog in het oog, dat het geheele werk wordt gedragen en bezield door ééne even geniale als duidelijk geformuleerde gedachte, terwijl het vertrouwen, waarmede de Schr. zijne opvatting voordraagt, de levendigheid zijner voorstelling, en het puntige zijner polemiek over zijn boek een tint van opgewektheid verspreiden die de lectuur er van doorgaande tot eene aangename maakt, dan, meen ik, is er genoeg gezegd om het zoo even uitgesproken gunstig oordeel over de inrichting van Volkmars arbeid te staven; genoeg om onze dankbaarheid te motiveeren voor de wijze waarop hier de resultaten van veelomvattende studie worden medegedeeld.

Inderdaad: het groote probleem voor de evangeliekritiek zal door Volkmar's boek een belangrijke schrede tot zijne oplossing worden nader gebracht. Het doet ons de wording en samenstelling der evangelien uit een nieuw oogpunt beschouwen en stelt ons in staat beter dan vroeger over de waarde der Marcus hypothese te oordeelen.

Toch kan ik niet alles prijzen. Zoo mis ik b. v. ongaarne een schematisch overzicht van het Marcus-evangelie naar des Schrijvers analyse. Men moet nu zijn geheele boek doorloopen om zich eene duidelijke voorstelling te vormen van den bouw des evangelies, gelijk V. dien zich denkt. Zulk een schema ware dubbel wenschelijk geweest, daar de bedoeling van den S. ten opzichten der Zergliederung van Marcus niet altijd met volkomen zekerheid uit de veelheid zijner aanduidingen en beschrijvingen is op te maken. Soms is — ik wil niet zeggen: „de breedsprakigheid, de woordenrijkheid" maar dan toch — „de „overvloed van denkbeelden" zoo groot, dat de schrijver zelf in de eerste plaats, en vervolgens ook de lezer er door overstelpt wordt, iets wat bij eene analyse, waar zooveel op praecisie aankomt, geen gering gebrek mag heeten. Niet zelden wijkt de auteur, bij de uitwerking van een grootere pericoop, van het schema af dat hij even te voren bij het overzicht der geheele pericoop had meegedeeld, zoodat men ten slotte vragen moet: waaraan hebben wij ons nu te houden? Ja, als men uit 's Schrijvers eigen woorden het schema van Marcus construeert, dan bemerkt men, dat hij in het kiezen van de titels voor de grootere en kleinere afdeelingen niet met de noodige consequentie is te werk gegaan en niet altijd zich aan één en dezelfde nomenclatuur heeft gehouden. Deze opmerking strekt zeker niet tot aanbeveling van Volkmar's lievelingsidee, als zou de compositie van het Evangelie overal op onmiskenbare wijze door Marcus zelf zijn blootgelegd, en als hadde dus Volkmar zijne analyse van dit evangelische epos met evenveel gemak als zekerheid volbracht. Veeleer verkrijgen wij hier en daar den indruk, als hadde den criticus bij het begin van zijn arbeid het schema des evangelies nog niet in alle bijzonderheden zoo recht duidelijk voor den geest gestaan, zoodat hij dan ook van tijd tot tijd meer dan ééne verdeeling opneemt. Wij zullen straks, in het tweede deel onzer beschouwing, hierop hebben terug te komen.

Zoo acht ik het ook een groot gebrek in een werk als dit, dat er geen register op de behandelde bijbelplaatsen aan toegevoegd is. Al wat in de andere evangeliën als rechtstreeksche parallela van Marcinische texten en pericopen voorkomt is gemakkelijk genoeg te vinden. Met andere plaatsen buiten Marcus is dit niet het geval. Als commentaar op Mattheus en Lucas zou Volkmar's boek door zulk een register aan bruikbaarheid niet

weinig gewonnen hebben. Wie zal, om maar één voorbeeld uit velen aan te halen, eene verklaring van de zaligspreking der armen en andere esseensch-ebjonitische plaatsen bij Lucas zoeken bij de behandeling van het penningske der weduw, Marc. 12, 41?

Mijn derde grief, welke den arbeid van V. in zijn geheel raakt, is deze, dat hij geen notitie neemt van andere geleerden, die met hem verschillen in de opvatting van het evangelische probleem, dan om hen met een machtspreuk af te schepen. Al wat de voorstanders van de Mattheus-hypothese voor hun gevoelen hebben gezegd, wordt eenvoudig toegeschreven aan de „*Mattheus-brille*" die van hunne neuzen nu eenmaal onafscheidelijk is. Ik twijfel of de heer Volkmar ingenomen zou zijn met een kritiek van zijn werk, waarin de *Marcus-brille* dezelfde diensten moest bewijzen! Ik zou ook meenen, dat zulke niets bewijzende uitvallen allerminst in een wetenschappelijk werk op hunne plaats zijn en zeker niet strekken om het vertrouwen op de deugdelijkheid van de voorgedragen meening te vermeerderen. Ik wil er den S. geen verwijt van maken, dat hij zich hier wenschte te bepalen tot eene positieve uiteenzetting en Begründing zijner hypothese, zonder te treden in eene opzettelijke weêrlegging van alle daarmede strijdende beweringen; integendeel ik ben hem er dankbaar voor, dat hij in dit boek niet in zoodanige polemiek is getreden, daar zijn taak reeds veelomvattend genoeg was en de gelegenheid toch niet zal uitblijven om op onderscheiden punten zich tegen afwijkende meeningen te verdedigen. Des te meer is het te betreuren, dat hij den lust tot minachtenden spot, die hier volstrekt niet te pas kwam, niet altijd en overal heeft weten te onderdrukken. Evenmin strekt de herhaalde verzekering, dat hij, Volkmar, reeds sedert zóó en zóóveel jaren gezien en gezegd heeft, wat de ondankbare wereld maar niet heeft willen waardeeren, zijn werk tot sieraad of aanbeveling. In dit opzicht zouden wij wenschen dat de anders zoo groote Ewald in hem geen navolger hadde gevonden! Niets toch is storender bij het genot van een voortbrengsel, van wetenschap of kunst dan de luide aanprijzing uit den mond van hem die het daarstelde. Niet alleen dat die al te naakte zelfverheffing ons onaangenaam aandoet, wij voelen ook, dat de pressie op ons oordeel over eenig werk allerminst mag uitgaan van den auteur zelf. Een kunstenaar of geleerde, die zichzelf applaudisseert heeft altijd iets wat medelijden of onwil opwekt.

II.

Wenden wij ons thans tot het tweede gedeelte van onze taak door kennis te maken met het schema van het Marcus-evangelie zooals het door Volkmar is voorgedragen. Naar mijn oordeel hebben we hier te doen met de kapitale questie, waarom de geheele kritiek van Volkmar's arbeid zich heeft te bewegen. Immers het eigenaardige van het standpunt door hem ingenomen, de opvatting van het Marcus-evangelie als een zelfstandige schepping, als een zelfbewust leerpoeëem, gelijk hij zelf het uitdrukt, 't welk geen voorafgegaan schriftelijk evangelie onderstelt waarvan het afhankelijk zou zijn, laat zich niet waardeeren, zonder opzettelijke beschouwing van het Evangelie naar aanleg en compositie.

Geven wij ons wel rekenschap van hetgeen hier moet blijken, zal aan Volkmars hypothese de prijs kunnen worden toegekend, dien hij zelf met zoo groote vrijmoedigheid haar waardig keurt.

Volgens zijne vaste overtuiging moeten we thans voor goed afstand doen van de poging om de evangelische verhalen alleen te verklaren uit het leven van Jezus zelf en de Messiaansche verwachtingen van zijn tijd. Immers het is genoegzaam gebleken, dat die twee factoren te zamen genomen niet toereikend zijn geweest om het product, dat ons in de evangeliën is gegeven, in het leven te roepen. Het werkelijk leven van Jezus, bijna geheel in bescheiden verborgenheid doorgebracht, gaf nauwelijks noemenswaardige stof voor eene biographie. Het rationalisme, dat met behulp eener sophistische exegese uit de wonderverhalen der evangelisten echte historische feiten zocht te persen, is sinds lang veroordeeld. Ook de hypothese van de onbewuste verdichting der gemeente door Strausz te hulp geroepen, vermocht niet de volkomen bevredigende verklaring te geven van alle verschijnselen in de evangeliën voorkomende. Meer en meer kwam men tot de overtuiging, dat aan het opzet, de dogmatische tendentie, het partijbelang, een belangrijke invloed moest worden toegekend en dat dus de evangelisten lang zoo naief en argeloos niet waren te werk gegaan als men tot nu toe had aangenomen. Bleef bij deze opvatting nog altijd een groote ruimte over voor de onbewuste verdichting, in zoover in de hitte van den strijd over het wezen des Christendoms, de dogmatische sympathieën

en antipathieën onwillekeurig invloed moesten oefenen op de voorstelling die men zich van Jezus' aardsche leven maakte, zoodat als van zelf de bestaande traditie aangaande dat leven velerlei wijzigingen moest ondergaan. Volkmar achtte het noodig en mogelijk bij de verklaring van het wordings-proces der schriftelijke evangeliën den factor van het onbewuste geheel en al te verwijderen en wel door aan het begin van deze literatuur ons Marcus-evangelie te plaatsen, als het werk van een geniaal dichter, die, behalve zijne paulinische gekleurde theorie over het Christendom en zijne kennis van de christelijke gemeente zijner dagen, niets dan de uiterst sobere gegevens der traditie noodig had om zijn Christus-epos te scheppen.

Het behoeft wel nauwelijks aanwijzing, hoe, bij zulk een opvatting van de genesis onzer evangeliën-literatuur, het onderzoek naar den bouw en de samenstelling van het Marcus-evangelie op den voorgrond treedt. Zal de schöpferische Urevangelist [1]) — want deze term uit eene vroegere periode der kritiek is hier niet ongepast — zal de het geheele proces der evangeliënvorming beheerschende prototype in ons [2]) Marcusevangelie te vinden zijn, dan moet zulks in de eerste plaats uit den aanleg van dit evangelie zelf blijken.

Immers, is Volkmars voorstelling de juiste, dan is het niet de overlevering aangaande een werkelijk menschenleven met al de bonte verscheidenheid van toevallige gebeurtenissen en ontmoetingen, neen, dan is het de gedachte, de theorie, het begrip, de idee van den zelfstandig scheppenden dichter, waaruit de eigenaardige vorm van dit Evangelie zal verklaard moeten worden. M. a. w. het element van het toevallige, willekeurige, ongemotiveerde in elk menschenleven en dus ook in elke wezenlijke levensbeschrijving zoo rijkelijk voorhanden, zal hier moeten wijken voor het noodzakelijke, planmatige als 't welk van de ontwikkeling der idee onafscheidelijk is: het evangelie moet, naar zijn bouw en samenstelling, uit die scheppende idee te begrijpen zijn.

Ik beweer niet, dat Volkmar's pleit gewonnen is, in geval het plan van Marcus doorzichtig genoeg mocht blijken. Immers niemand onzer zal er aan denken aan het vierde Evangelie, om

---

[1]) Verg. Schwegler over het boek van Wilke. Theol. Jahrb. 1843.

[2]) Het is bekend, dat Volkmar sinds lang niets meer wil weten van een Proto-Marcus.

het planmatige van zijn aanleg, een bijzonder hoogen ouderdom toe te schrijven. Wat ik bedoel is dit: om zijne stelling te handhaven, dat ons Marcus-evangelie het Ur-evangelie, en dit Ur-evangelie niet anders is dan de belichaming van eene gedachte, waarbij de historische traditie omtrent Jezus naauwelijks van eenigen invloed kan geweest zijn, moet Volkmar het typisch karakter van ons tweede evangelie in de allereerste plaats kunnen aanwijzen in zijn vorm en de samenvoeging zijner deelen. En inderdaad zien wij dan ook, dat hij zich niet geringe moeite gegeven heeft om dit bewijs te leveren.

Gaat men nu af op den toon van zekerheid, waarop hij over dit onderwerp spreekt, dan zou men meenen hier althans op een onwankelbaren bodem te staan. Bij nader onderzoek echter blijkt maar al te duidelijk, dat de schrijver met al zijn vernuft en geleerdheid te kort is geschoten; of, om juister te spreken, dat de lectuur van zijn boek den indruk geeft, dat hij een wanhopige zaak heeft aangevat. Ik zal van deze bevinding aan mijne lezers rekenschap geven, door Volkmars schema aan eene gezette beoordeeling te onderwerpen, terwijl ik den belangstellenden lezer naar de kritiek verwijs, waaraan Hilgenfeld, reeds in jaargang 1857 van de Tubingsche jaarboeken, Volkmar's Marcus-hypothese en bepaaldelijk ook diens opvatting van de compositie en het pauliuisch karakter des 2^den^ evangelies heeft onderworpen.

Na aftrek van de inleiding Mc. I, 1—13 en het slot, Mc. XVI, vervalt het evangelie in twee hoofddeelen, nl. A, (I: 14—VIII: 26), het werk van Christus, B, (VIII: 27—XV: 47) het lijden van Christus.

Hier moet ik al aanstonds eene opmerking maken. Het is zeker geen bijzonderheid van Marcus, dat hij de lijdensperiode niet vóór, maar na het eerste deel plaatst. Wij willen ook geen oogenblik er aan twijfelen, dat voor dezen Evangelist in het leven van Jezus deze twee tijdvakken te onderscheiden vielen. Maar als Volkmar zooveel gewicht hecht aan de door Marcus zelf aangegeven verdeeling, als hij uitdrukkelijk beweert (bl. 643): er disponirt selbst sein Buch; er bietet durchweg eine wohl gegliederte Sachdisposition; es ist ein Werk überlegter Kunst enz., dan moeten wij van meet aan ten aanzien van deze hoofdindeeling daartegen protesteeren. Of is er soms een Mattheus-bril voor noodig om te zien, dat wel de eerste, maar niet de tweede evangelist op onmiskenbare wijze zijn evangelie aldus in twee hoofddeelen

heeft gesplitst? Leest Volkmar dan niet deze twee corresponderende data in zijn Mattheus-text:

a) (Matt. 4, 17) *ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν κ.τ.ἑ.*

b) (Matt. 16, 21) *ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν... ὅτι δεῖ αὐτὸν.... πολλὰ παθεῖν κ.τ.ἑ.*

Hier kan men met recht zeggen: Mattheus disponirt selbst sein Buch. Maar Marcus? Kan Volkmar met zekerheid zeggen, waar de 2de evangelist de lijdensperiode begint? Wordt dan inderdaad bij Marc. 8, 27 met de woorden: *καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰ. καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου* een nieuw hoofddeel aangekondigd? Kan men de lijdensperiode niet evengoed laten beginnen met Mc. 8, 34; met 9, 1 of 2; met 9, 30 of met 10, 1? — Ja, is het niet merkwaardig dat juist bij Marcus (8, 31) de woorden: *ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθ. πολλὰ παθεῖν*, de beteekenis welke zij bij Mattheus hebben voor de dispositie van het geheele Evangelie verliezen, daar zij 1°) onmiddelijk en zonder *ἀπὸ τότε* met het voorafgaande verbonden zijn; 2°) niet gelijk bij Mattheus aan een ander *ἤρξατο κ.τ.ἑ.* als titel van het eerste hoofddeel beantwoorden; 3°) ook minder de aandacht tot zich trekken dan bij Mattheus, daar Marcus in zijn geaffecteerd-hebraïseerenden stijl [1]) onophoudelijk de uitdrukking: hij begon dit of dat te doen (הֵחֵל לְ) bezigt, zonder dat op de eigenlijke beteekenis van het verbum (*ἄρχομαι*) nadruk ligt?

Toch moet juist Marcus zich onderscheiden door duidelijk gemarkeerde groepeering en verdeeling! Toch spreekt Volkmar met een zekerheid over die dispositie, als zou de evangelist zelf daaromtrent niet den minsten twijfel hebben overgelaten!

Maar misschien achtte Marcus het overbodig de hoofd-indeeling duidelijker aan te wijzen, naardemaal die uit de onderdeelen en hun onderling parellelisme voor den verstandigen lezer genoegzaam bleek. Moeten wij wellicht Marcus' überlegte Kunst en wohlgeliederte Sachdisposition, waarvan Volkmar spreekt, vooral in de isometrie der kleinere groepen zoeken?

---

[1]) Affectatie noem ik het, wanneer een auteur, die blijkens Marc. 7. 3 vg. voor niet-Joden schreef, toch gedurig uitdrukkingen in de voor zijne lezers onverstaanbare landtaal van Palestina in zijn verhaal invlecht. In dit opzicht komt Marcus overeen met den vierden evangelist.

Laat ons zien, wat Volkmar in dit opzicht meent ontdekt te hebben. Inderdaad schijnt — ik zeg *schijnt* — Marcus al verwonderlijk nauwkeurig de stof van zijne beide hoofddeelen gegroepeerd te hebben, in zoover de beide deelen *vijf* onderdeelen bevatten en elk van deze een behoorlijk geformuleerd karakter draagt.

Zie hier het grondschema van het Evangelie met de eigen woorden [1]) van Volkmar, waarbij ik alleen de vrijheid neem door letters en cijfers te onderscheiden, wat de schrijver — minder duidelijk — door verschillende lettersoorten deed.

Marcus

1, 1—48, 26 A. Erster Haupttheil der christl. Heilsbotschaft.

DAS WIRKEN CHRISTI.

1, 14—46 *a.* Erster Theil des Wirkens Christi. [2])

Der Anfang oder das Wesen des christl. Wirkens.

14—20 a^1. Der grundlegende *Inhalt* des Wirkens.

14 en 15 a. Verkündigung des genaheten Reichs.

16—20 b. Die Jünger-Berufung.

21—28 a^2. Das weithin reichende *Neue* seines Lehrens.

21 en 22 a. Gewaltiges Lehren in der Synagoge Altisraëls.

23—26 b. Gewaltiges Eingreifen in die Dämonenwelt.

27 en 28 c. Das erstaunliche überhaupt.

---

[1]) Zoo loop ik geen gevaar hem onrecht aan te doen door vertaling van zijn dikwijls vreemde uitdrukkingen en koppelwoorden.

[2]) Het is inderdaad geen gemakkelijke taak het schema overeenkomstig de bedoeling van Volkmar mee te deelen, daar hij nergens daarvan een overzicht heeft gegeven en in de details gedurig van zijn vroegere opgaven afwijkt. Zoo luiden b.v. in den commentarius de titels van de vier onder-afdeelingen aldus:

a^1. Erstes Geschichtsbild. Das Auftreten des Gottessohnes mit der Reichsverkündigung und Jüngerwahl.

a^2. Zweites Geschichtsbild. Der Auftritt in der Synagoge.

a^3. Drittes Geschichtsbild. Die Messianische Heimat.

(NB. Hier worden niet alleen 2 dagen maar ook 4 *Acte* onderscheiden: 1. aus der Synagoge in das Haus; 2. aus dem Haus zu der Stadt; 3. aus der Stadt zu den Nachbarn; 4. und rings umher.)

a^4. Viertes Lehrbild. (sic.) Die Weise des Christlichen Erlösens oder die Errettung des Verworfenen.

Opmerkelijk is het ook, dat, terwijl eerst gezegd was, dat in dit eerste deel elk der vier onderdeelen wederom uit twee pericopen bestond, bij de nadere uitwerking blijkt, dat het 2de deel er 3 en het 3de misschien zelfs 4 bevat.

29—39 a^3. Der umfassende *Kreis* seines Heilwaltens.

29—34 a. Haus und Stadt Simons.

35—39 b. Die Nachbarn ringsumher.

40—46 a^4. Die gottähnliche *Weise* seines Erlösens.

40—44 a. Die *Weise* des erlösenden Wirkens.

45 en 46 b. Der *Erfolg*.

2, 1—3, 6 *b*. Zweiter Theil des christlichen Wirkens. [1])

Der berechtigte Fortschritt über das Judenthum.

2, 1—17 b^1. *Erste Seite.* Die jüdische *Anschauung* von Sünde und Sündern wird mit Recht überschritten.

1—12 a. *Erstes Lehrstück.* Mit Recht vergiebt der M. Sohn die *Sünde*.

13—17 b. *Zweites Lehrstück.* Er nimmt mit Recht auch *Sünder* an.

(13 en 14) 1. *Erste Scene.* Den Zöllner beruft er zum Nachfolger.

(15—17) 2. *Zweite Scene.* Tischgemeinschaft hält er mit den Sündern.

---

[1]) De commentaar levert in de titels der deelen nog onderstaande varianten.

b^1 a. Der Gelähmte, oder die Sünden-Vergebung.

b^1 b Die Sünderannahme. 1. Die Berufung. 2. Das Mahl.

b^2 a Die Fastenfrage. [Aan het maal (ἐσθίειν) knoopt zich het vasten (νη—εσθίειν)]

1. Das alte Fastenwesen *kann* nicht mehr gelten (Mc 2, 19.20)
2. 〃 〃 〃 *darf* 〃 〃 〃 (ib. 21. 22)

NB. Van dit Lehrbild (b^2 a) heet het bl. 179: es ist so klar und künstlerisch wie möglich dargestellt. Es ist bis zum Einzelnsten zweigliederich disponirt. a) Wir brauchen das nicht mehr zu halten (19—20). α) weil es Jesus nicht gehalten hat (19) und β) weil wir ein eignes Fasten haben. (20) Und b) wir dürfen gar nicht thun, als wäre der alte Religionsbrauch mit einigen Freiheitslappen zu reformiren: α) das würde das Alte nur völlig prostituiren (21) und β) das Neue, unser Bestes, ruiniren. (22).

b^2 b. Die Sabbaths-Frage. 1e. Scene: das Thun des Bedurften am Sabbath oder der Gang durch das Aehrenfeld. 2e. Scene: Christus gestattet das Wohlthun am Sabbath, oder heilt die verdorrte Hand.

Marcus

2, 18—3, 6 b². *Zweite Seite.* Auch die jüdische *Satzung* wird mit Recht überschritten.

2, 18 -22 a. *Erstes Lehrstück.* Die traditionelle Satzung.

2, 23—3, 6 b. *Zweites* „ Die gesetzliche »

(23—28) 1. *Erste Sabbathsscene.* Darf man am Sabbath sichselbst helfen?

(8, 1—5) 2. *Zweite Sabbathsscene.* Darf man am Sabbath Andern helfen?

(3, 6) *Schluss*: Folge des Bruches mit dem Judenthum.

3, 7—4, 34 c. Dritter Theil des Wirkens. [1])

Die Stiftung einer neuen Gottesgemeinde.

3, 7—19 c¹. *Erster Act.* Die Aussonderung der Zwölf für die ganze zuströmende Anhänger-Menge.

19—35 c². *Zweiter Act.* Die Ausscheidung der Gottesgemeinde Jesu von der wahnvollen Blutsverwandtschaft.

4, 1—34 c³. *Dritter Act.* Die Einführung der noch sinnen befangenen Anhängermenge in das Geheimniss des Geistes-Reiches Gottes. — Schluss.

---

[1]) Ook voor dit deel levert de commentaar nog een tweede eenigszins afwijkende dispositie, als volgt:

C¹. *Erstes Geschichtsbild.* Die Stiftung der Ordnung bei dem Zudrang der Menge.

3, 7—9 a. 1e *Scene.* Der Zudrang der Menge.

10—12 b. *Zwischenact.* Der Tumult beim Zudrang.

13—19 c. 2e *Scene.* Die Einsetzung der Ordnung durch die Jünger-Aussendung.

C². *Zweiter Act der Stiftung.* Die Zurückweisung der Fleischverwandten gegen die wahren Gottesverehrer.

3. 19—21 a. 1e *Scene.* Der Wahn der Familie Jesu.

22 -30 b. *Zwischenact.* Die Beëlzebulbeschuldigung.

31—35 c. 2e *Scene.* Die Blutverwandtschaft wird von der Geistesgemeinde zurückgewiesen.

C³. *Dritter Act der Stiftung.* Die Einführung der Jünger in das Wesen des Gottesreiches.

4. 1—9 a. 1e *Scene.* Das Haupt-Sinnbild vom Gottesreich.

10—25 b. *Zwischenact.* Mahnung zum Eindringen u.s.w.

26—32 c. 2e *Scene.* Die doppelte Erweiterung des Gleichnisses.

Marcus.

4, 35—5, 43 *d.* Vierter Theil des christlichen Wirkens [1]).

Die Allgewalt.

4, 35—5, 20 d[1]. *Erste Betrachtung.* Die Allgewalt Christi beim Uebergang auf das jenseitige des Meeres.

4, 35—41 a. *Erste Scene.* Die Stillung des Meeressturmes

5, 1—20 b. *Zweite Scene.* Der Sturz des Götzen geistesheeres im jenseitigen Lande sammt seiner Heerde der Unreinheit.

5, 21—43 d[2]. *Zweite Betrachtung.* Die Allgewalt anch diesseits.

21—24 a. *Erste Scene.* Der Gang zum Hause des Todes.

25—34 b. *Zwischen act.* Die Heilung der unheilbaren Plage das jüdischen Weibes.

35—43 c. *Zweite Scene.* Die Ueberwindung des Todes im jüdischen Hause.

6, 1—8, 26 *e.* Fünfter Theil des Wirkens [2]).

Das Allerlösen oder der Universalismus Christi.

6, 1—13 e[1]) *Erste Betrachtung.* Das Aergerniss in der Heimath Christi treibt zum Hinausgehn in die Welt.

1—6 a. Das Aergerniss in der fleischlichen Heimath.

7—13 b. Die Aussendung der Jünger in die Dämonenwelt.

6, 14—29 e[2]. *Zweite* parenthetische *Betrachtung.*

14—16 a. Jesus *scheint* ein Elias.

17—29 b. Johannes *ist* ein Elias in seinem Ende.

6, 30—52 e[3]. *Dritte Betrachtung.* Das Wunder des grossen Heiden-Abendmahles und das Ueberschreiten der Meeresschranke.

30—44 a. Das Wundermahl drüben im Heidenlande.

---

[1]) Hierbij zijn geen varianten. Alleen worden de beide hoofddeelen genoemd: 1e en 2e zijde der Allgewalt.

[2]) Ofschoon kennelijk eenig gewicht gelegd wordt op het zevental pericopen paren, in dit 5e deel wordt toch nog een tweede dispositie vermeld, waarbij de parenthetische beschouwing niet meer geisoleerd tusschen de andere blijft en ook het tweede wondermaal parallel met het eerste komt te staan. Volkmar neemt

Marcus.	
45—52	b. Die zugehörige Ueberwindung der Meeresschranke.
6, 53—7, 23	e[4]. *Vierte Betrachtung.* Die Allgemeinheit des Heils liegt an des Herzens Reinheit.
6. 53—56	a. Die Allgemeinheit des Heilverlangens und Erlangens.
7, 1—23	b. Das Grundprincip ist Reinheit des Herzens.
7, 24—37	e[5]. *Fünfte Betrachtung.* Jesus hilft den Heiden in der Ferne wie in der Nähe.
24—30	a. Die Heilung der dämonischen Heiden in der Ferne.
31—37	b. Die Heilung des stammelnden Heiden in der Nähe.
8, 1—13	e[6]. *Sechste Betrachtung.* Das sich wiederholende Heidenabendmahl macht jedes weitere Zeichen überflüssig.
1— 9	a. Das sich erneuernde Wundermahl.
10—13	b. Das vergebliche Fordern van Sinnenzeichen.
8, 14—26	e[7]. *Siebente Betrachtung.* So gross auch der Blödsinn der ersten Jünger war, Jesus heilt auch die Blindheit.
14—21	a. Der andauernde Blödsinn der ersten Jünger.
22—26	b. Das allmählige Oeffnen des blinden Auges.

---

nl. in de verdere uitwerking van zijn Marcusplan een dubbele reeks van pericopen in deze vijfde afdeeling aan, die hij aldus groepeert en determineert:

Vijfde of ELIAS-*deel.*

Eerste reeks.	Tweede reeks.
Thetische behandeling van het Universalisme.	*Antithetische behandeling van het Universalisme.*
I. Christus door de πατρις verstooten gaat overal rond en zend zijne jongeren uit om de daemonen te verdrijven.	V. Christus gaat zelf tot de Heidenen (in plaats van het aan zijn jongeren over te laten.)
(II. Parenthese over Johannes-Elias. terwijl de jongeren op weg zijn.)	(VI. Drie dagen tusschen beiden. Parenthese.)
III. Christus spijzigt de 5000. De jongeren begrijpen het niet.	VII. Christus spijzigt de 4000. Verdere teekenen worden geweigerd.
IV. Christus helpt allen, want het beginsel zijner leer is geestelijke reinheid.	VIII. Christus vindt nog zooveel blindheid in den oorspronkelijken jongeren kring, dat hij de oogen moet openen.

Marcus.

8, 27-15, 47 B. Zweiter Haupttheil des Evangeliums [1]).
Das erlösende Leiden.

8, 27—91 *a*. Erste Betrachtung.
Die Nothwendigkeit des Leidens für Jesus, als den Christus, und für alle Seinen.

27—33 a[1]. *Erstes Lehrbild.* Jesus der Christus als der Leidende, trots aller jüdischen jünge Widerstreben.

34—39 a[2]. *Zweites Lehrbild.* Das Kreuztrager aller Christen zum Leben in der nahende Herrlichkeit.

9, 2—52 *b*. Zweite Leidensbetrachtung. Die Verborgenheit der leidenden Christus und ihre Mahnung.

2—13 b[1]. *Erstes Lehrbild.* Die göttliche Herrlichkeit des leidenden Christus und ihre Mahnung.

14—29 b[2]. *Zweites Lehrbild.* Die Verborgenheit mahnt, den *Glauben* zu mehren unter den dämonischen Gevalten.

30—52 b[3]. *Drittes Lehrbild.* Der auf dem Leidensweg verborgene Meister mahnt, den *Frieden* zu erhalten.

10, 1-45 *c*. Dritter Theil (sic). Der Leidensweg nach der Hauptstätte der alten Religion lehrt die wahre Religion [2]).

10, 1—16 c[1]. *Erstes Lehrstück.* Der wahre *Glaube* nach Gesetz und Gesinnung.

1—12 a. *Erste Scene.* Der wahre Glaube ehrt das *Weib.*

---

[1]) Elders geeft V. dit korte overzicht van de geheele lijdensgeschiedenis naar hare vijf deelen volgens Marcus:

1. Het ingaan tot het lijden is eene noodzakelijkheid voor Jezus zoowel als voor de zijnen.
2. Op den *Galileeschen* weg naar het kruis geeft Christus ons ten allen tijde de noodige vermaning uit zijne verborgenheid.
3. De weg door *Perea* naar het lijden geeft ons onderricht over de ware godsdienst in den zin van Paulus.
4. Met het begin der lijdensweek betreden wij het tooneel van het lijden zelf, waar Christus zich vertoont als Israëls waren Messias.
5. Het eind van de lijdensweek voert naar de Passie.

[2]) In den commentaar heet dit deel: die paulinische Belehring über die wahre Religion enz.

Marcus.

13—16 b. *Zweite Scene.* Die wahre Glaubensstimmung lehrt das *Kind.*

10, 17—27 c². *Zweites Lehrstuck.* Die wahre *Liebe* erfüllt das Gesetz.

17—22 a. De rijke jongeling.

23—27 b. Vermaning aan de jongeren.

10, 28—31 c³. *Drittes Lehrstück.* Die wahre *Hoffnung* sucht nicht blos im Jenseits die Vergeltung [1]).

10, 32—45 c⁴. *Viertes Lehrstück.* Die dienende Liebe ist es die gross macht auf dem Leidensweg, Jeruzalem gegenüber.

32—34 a. Lijdensaankondiging.

35—45 b. De Zebedeïden en de tien jongeren.

d. Vierter Theil des Leiden-Evangeliums.

10, 46-13, 37 Der Anfang der Leidenswoche.

Jesus, der wahre Messias Israëls in seinem Eingang nach Jeruzalem, seinem Gericht darüber und seinem Kampf damit.

10, 46-11, 11 d¹. *Erstes Tag der Leidenswoche.* Der Palmsonntag [2]).

10, 46—52 a. *Erstes Lehrbild.* Der wahre Sohn Davids hilft auch dem Blinden und Bettler und nimmt ihn in sein Gefolge.

11, 1—11 b. *Zweites Lehrbild.* Jesus zieht als Friedeskönig in Davids Zion ein.

11, 12—19 d². *Zweiter Tag der Leidenswoche.* Der Richter und Reformator Israëls.

12—24 a. *Erstes Lehrbild.* Der Fluch über das unfruchtbare Volk.

15—19 b. *Zweites Geschichtslehrhbild.* Die Reformation des entarteten Tempels.

11, 20-13, 37 d³. *Dritter Tag der Leidenswoche.* Der geistige Sieg Jesu über Israël oder der grosse Kampftag.

---

[1]) In den commentaar wordt ook van dit leerstuk nog een splitsing beproefd, naar analogie van de overigen, aldus: a. Mc. 10, 28—30. Das Reich Gottes ist nicht ein blos jenseitiges. b. Mc. 10, 31. Auch die Hoffnung würde falsch sein, wenn die Petrusse etc. meinen sollten, in dem Reiche Gottes gäbe es ein Vorgang für sie; umgekehrt etc. etc. [NB. De beschrijving duurt nog twee regels voort; en dat van één vers!]

[2]) In den commentaar heet het: Der Vorsonntag der Auferstehung.

Marcus:

11, 20—26 *Einleitung.* Rückblick *am Morgen* [1]).

11, 27-12, 44 א *Der Kampf den Tag über im Tempelgebiet.*

11, 27-12, 12 a. *Erster Kampfakt.* Die Hirarchie greift an und wird zurück geschlagen.

(11, 27—34) *Erste Seite.* Angriff. Woher dein Recht über den Tempel?

(12, 1—12) *Zweite Seite.* Rückschlag. Wie lange besteht euer Recht?

12, 13—44 b. *Zweiter Kampfakt.* Die Volksparteien gegen Christus, von ihm überwunden [2])

(13—34) *Erste Seite.* Der Angriff der Parteien.

(13—17) 1er. Angriff. Die Pharisäen und Römlinge stellen politisch zur Probe.

(18—27) 2er. 〃 Die Sadduçäer.

(28—34) 3er. 〃 Die fromme Schriftgelehrte.

(35—44) *Zweite Seite.* Der Rückschlag Christi gegen das rabbinische Judenthum [3]).

(35—37) 1er. Vorwurf. Ihr *hoffet* falsch [4]).

(38—40) 2er. 〃 Ihr *wandelt* falsch [5]).

(41—44) 3er. 〃 Ihr *opfert* falsch [6]).

13, 1—37 ב. *Schluss des Kampftages. Die Parousie-rede* AM ABEND [7]).
Einleitung (1—4). I (5—13); II (14—23); III (24—37).

---

[1]) In den commentaar p. 514 heet het: Dritter Tag der Passionswoche.
A. Der einleitende Rückblick *am Morgen* lehrt die Macht des Glaubens und das wahre Gebet.
B. Der Kampf *den Tag über.*

[2]) Bl. 521 vlg. heet het: *Zweiter Kampfakt.* Die Versucherfragen der Volkspartei und der Rückschlag gegen das rabbinische Judenthum.
Erste Abtheilung. Die *politische* Versuchung. (12, 13—17.)
2. Die *dogmatische* Versuchung. (18—27.)
3. Die Frage des frommen Schriftgelehrten (28—34.)

[3]) In den commentaar staat denkelijk abusivelijk: *Dritte* Abtheilung des Kampfes.

[4]) De commentaar voegt er bij: *auf einen Davidssohn.*

[5]) 〃 〃 〃 〃 〃 *als Scheinheiligen.*

[6]) 〃 〃 〃 〃 〃 *gegen über der armen Wittwe.*

[7]) Dispositie der parousierede in den commentaar:
A. Inleiding. (1—4.)
A. Hauptbelehrung. (5—32.)
1. *ἀρχὴ ὠδίνων.* (5—13.)

Marcus:

e. Fünfter Theil des Leidens Evangeliums.

14, 1-15, 40 Ende der Leidenswoche oder die Passion Christi [1]).

14, 1—11 e[1]. *Erster Passionstag.* Trauer-Mittwochen: Der Todesanschlag und die Todtenfeier.

14, 12—72 e[2]. *Zweiter Passionstag.* Hoher Donnerstag und die Leidensnacht.

12—25 a. *Erste Abtheilung.* Der Tag und Abend vor dem Kreusesleiden.

(12—16) I. Die Zurüstung des Paschamahles.

(17—21) II. Die Feier des Paschamahles mit dem Verräther.

(22—25) III. Einsetzung des Gedächtnissmahles.

26—42 b. *Zweite Abtheilung.* Der Anfang der Leidensnacht.

(26—31) 1. 1_e. Scene. Der Hinblick auf die Verleugnung der Jünger.

(32—42) 2. 2[e]. Scene. Das Leiden in Gethsemané.

43—72 c. *Dritte Abtheilung.* Die Nacht des Leidens.

(43—52) 1. 1[e]. Scene. Die Gefangennehmung.

---

2. Tempelverwoesting etc. (14—23.)
3. Parousie. (24—32.)
   a. Haar aard.
   b. Haar tijd.
      α. Zij komt stellig. *β.* Onbekend wanneer.
   c. Paraenetisch slot. (33—37.)

[1]) Op bl. 551 en vlg. luidt de dispositie aldus:

Die Passion oder Opferung Christus.

Trauer mittwochen. Der Eingang ins Leiden.

1e. Scene. Der Todes anschlag, 14, 1, 2, 10 en 11.

2e. Scene. Die Salbung Christi zum Begräbniss, 14, 3—9.

Hoher Donnerstag. Das Opfermahl.

1. Mitt aller Ruhe macht sich der Gottes sohn sein Todesbett.
2. Mitt aller Ruhe gedenkt er des Verraths.
3. Mitt aller Ruhe gedenkt er des Brechers seines Leibes, etc.

Die Leidensnacht. Das Vorleiden der Gekreuzigten.

1e. Nachtscene. Die Anvang der Verleugnung aller Jünger.

2e. 〃 Gethsemané.

3e. 〃 Die Gefangennahme.

4e. 〃 Die Verortheilung.

Letste 〃 Die Verleugnung Petri.

Marcus:

(53—65) 2. 2_e. Scene. Die Verurtheilung.

(66—72) 3. 3e. Scene. Das höchste Leiden; die Verleugnung Petri.

15, 1—47 e[3]. *Dritter Passionstag.* Der Kreuzesfreitag.

a. Die Verurtheilung des Gottesreich-Königs, am *Morgen.*

b. Das Kreuzesleiden, *den Tag über.*

c. Der Erlöser-Tod, *gegen Abend.*

d. Die Ehre des Gekreuzigten in seinem Tode, *am Abend vor dem Ruhetag.*

Ik zou nauwelijks den moed hebben gehad dit geheele schema hier over te nemen, indien ik de waarde er van uitsluitend afhankelijk rekende van het verband waarin het door Volkmar werd voorgedragen. Ik meende echter, dat ook afgescheiden van alle overige hypothesen, waarmede deze analyse samenhangt, Volkmar's opvatting van den bouw van het Marcus-Evangelie op zichzelf waardig genoeg was om algemeen bekend te worden. Allicht, dacht ik, kan de meegedeelde dispositie, die in elk geval van veel vernuft en veel nadenken getuigt, dezen en genen een nieuw licht doen opgaan over menige hem tot heden toe duistere plaats in het tweede Evangelie. En indien ik mij ook hierin mocht bedriegen, is er dan toch niet eenig aesthetisch genot, eenige verfrissching van den geest te hopen van de nadere kennismaking met deze inderdaad interessante conceptie van den theoloog-poeet? Geeft dit schema met al die symmetrisch geordende deelen en onderdeelen, met die diepzinnige, veel te denken gevende, veel te raden latende opschriften, geeft dit schema ons niet een soortgelijk genot als de aanblik van een kolossaal en toch sierlijk gebouw, waarbij we en ons oog en onzen schoonheidszin gestreeld voelen?

Maar waartoe nog meer verontschuldiging gezocht voor het breede, zeer breede citaat? Die mededeeling was immers noodzakelijk om aan het uittebrengen beoordeelend verslag de vereischte duidelijkheid te geven en den lezer in de gelegenheid te stellen over de juistheid of onjuistheid van de uitspraak met kennis van zaken te beslissen!

Welnu dan. Toetsen wij het door Volkmar geleverde 1° aan

het Marcus-Evangelie zelf, 2° aan de hypothese welke daardoor moet worden aanbevolen en gesteund!

Is werkelijk, zoo vragen wij in de 1e plaats, het Marcus-Evangelie aangelegd naar het schema door Volkmar ontworpen?

Let wel: het is hier niet de questie, of wij voor ons nut kunnen hebben van Volkmar's indeeling, als het ons te doen is om een gemakkelijk overzicht te verkrijgen van den inhoud des evangelies; neen, de vraag is deze: heeft, zooals Volkmar wil, Marcus zelf datâ operâ zijn werk aldus gedisponeerd en wel met het bepaalde doel, dat de lezer die groepeering zou opmerken?

Reeds hebben wij gezien, dat het antwoord op die vraag ontkennend moet luiden ten opzichte van de twee hoofddeelen, het actieve en het passieve, das Wirken en das Leiden Christi, tusschen welke immers de Evangelist geen gemarkeerde grens heeft getrokken. En hoe is het met de *vijf* onderdeelen van beide hoofddeelen? Laat ons hier vooral scherp toezien. Want Volkmar heeft zijn proces gewonnen, als het werkelijk blijken mocht, dat zoowel in het lijdensdeel als in dat 't welk daaraan vooraf gaat deze vijf deelen op ongedwongen wijze zich van elkander laten scheiden.

Beginnen wij met het lijdensdeel, waar het onderzoek minder gecompliceerd is, dan moet ik reeds aanstonds wijzen op de in het oog vallende onevenredigheid der aangenomen deelen. Het eerste omvat 16 verzen; het 2e 52; het 3e 45; het 4e 122; het 5e 139 verzen. Daarenboven welk een onevenredigheid in den inhoud! Het 1e deel bevat behalve de eerste lijdensaankondiging, niet meer dan eenige weinige spreuken, welke met de lijdensgeschiedenis niet of slechts in verwijderd rapport staan; het 2e deel, ofschoon ook niet groot van omvang, bestaat voor een goed deel uit pericopen, die niets met het lijden hebben te maken, zoodat Volkmar dan ook genoodzaakt is geweest voor dit deel den zonderlingen titel te bedenken van: die Verborgenheit des leidenden Christus[1]).

[1]) Is de bedoeling: de van wege zijn lijden miskende Christus; of het mysterie d. i. het onbegrepene en voor de jongeren onbegrijpelijke in het lijden van den Christus; of de Christus lijdende in het verborgene, d i. vóór zijn openbaar lijden? Zeker is, dat in geen geval de titel beantwoordt aan den inhoud en dus het dubbelzinnige opschrift zeer geschikt is om ons te doen voelen, hoe moeilijk zich dit deel in Volksmar's systeem liet wringen.

Hetzelfde geldt van het 3e deel, waarbij alleen het z. g. vierte Lehrstück (10, 32–45) betrekking heeft op het lijden. Eerst met het 4e deel (10, 46 vgl.) kan men zeggen, dat de lijdensgeschiedenis begint; in zoover Jezus bij den aanvang van dit deel den bodem van Judea betreedt. Maar dat Marcus nu wederom deze judeesche periode in twee deelen heeft willen splitsen, waarvan elk een tijdruimte van drie dagen omvat en het 2e aanvangt met 14, 1, dit valt wederom moeilijk uit de woorden van den evangelist zelf op te maken, hoe duidelijk Volkmar het er ook uit heeft gelezen.

Wat blijft er dus wel bezien over van deze verdeeling der lijdensgeschiedenis in vijf deelen, die met die van het 1e hoofddeel eene zoo schoone symmetrie vormen? [1]) Ten hoogste kan men aan Volkmar toegeven, dat de lijdensgeschiedenis van 8, 27 (juister nog: van 8, 31) af geprepareerd wordt, dat men dus van daar des noods het lijdensdeel des evangelisch zou kunnen laten aanvangen. Dan echter valt, wat bij Volkmar *drie* deelen vormt, te samen onder het gezichtspunt van: laatste vóór-Judeesche of overgangsperiode tot de Judeesche of lijdensperiode. De laatste kan men dan even goed in 6 deelen als in 2 splitsen.

Maar Volkmar heeft motieven voor zijne dispositie. Wij willen ze hooren, al denken wij er ons niet lang bij op te houden. In het wezen der zaak komen ze hier op neer:

a. Het 1e lijdensdeel begint met die pericoop, waarin voor het eerst het lijden wordt aangekondigd. Toegegeven.

b. „De aanvang van het 2e deel wordt duidelijk genoeg aangewezen door de woorden 9, 2 *en zes dagen later neemt Jezus* enz." Duidelijk genoeg? Als aanvang van een der 5 hoofddeelen van het lijdensevangelie? Vix credo.

c. „*Καὶ ἐκεῖθεν ἀναστάς* etc. (10,1) hebt feierlich ein Neues (nl. het 8e deel) an." Zonderling, dat juist dáár die woorden zooveel beteekenen, terwijl even van te voren (9, 30) nagenoeg dezelfde woorden *κἀκεῖθεν ἐξελθόντες* etc. niets feierliches schenen te hebben en onopgemerkt zijn voorbijgegaan. Werpt Volkmar mij tegen: maar hier (10, 1) verlaat Jezus werkelijk Galilea, terwijl hij daar (9, 30) slechts van de eene naar de andere Galileesche plaats trekt, dan vraag ik op mijne

---

[1]) „Merkwürdig also," roept Volkmar bl. 447 uit, alsof hij zelf verrast was door deze ontdekking, „bietet Mc. auch im zweiten Haupttheil seines Evangeliums 5 Abtheilungen."

beurt: moet dan de plaatsverandering een hoofdmoment zijn voor de oeconomie van het lijdensdeel? Zoo ja: dan ontbreekt u ook het motief voor de scheiding van uw 1e en 2e, even als van uw 4e en 5e lijdensdeel.

d. „Met 10, 46 betreden wij Judea; daar begint dus een nieuw deel.” De praemisse is waar, de conclusie zoo valsch mogelijk. Welk een voorstelling heeft Volkmar zich toch van den Evangelist gemaakt? De man schreef toch denkelijk om door zijne lezers verstaan te worden. Welnu, hoe konden dezen, voor wie hij verklaringen als 7, 3 vlg. noodig keurde, hoe konden dezen weten, dat hier, 10, 46, een nieuw deel begon, zij die natuurlijk niet wisten dat Jericho in Judea lag, en evenmin ook maar in de verte konden vermoeden, dat er om dit Evangelie wél te verstaan een bijzondere beteekenis moest gehecht worden aan de bijzonderheid dat de blinde, die door Jezus wordt geholpen, bij een stad van Judea zat te bedelen, terwijl de groote eposdichter zich niet verwaardigt ook maar met een enkel woord hen op het gewicht van dit datum opmerkzaam te maken. Immers, met een eenvoudig *καί* wordt deze episode aan de vorige gehecht; van de ligging van Jericho worden de lezers niets gewaar.

e. Dat 14, 1 een nieuw deel, en daarmede de eigenlijke Passie begint, verzekert Volkmar op grond daarvan, dat hier een nieuwe dag, „laut ausdrücklicher Bezeichnung” aanvangt, en wel de dag vóór dien, waarop de paaschmaaltijd viel, d. i. de dag, waarop Jezus tot zijn begrafenis wordt gezalfd en het Sanhedrin zijn dood besluit. Hierover iets uitvoeriger!

Inderdaad, Volkmar verstaat de kunst om tusschen de regels te lezen. »Laut ausdrücklicher Bezeichnung” zegt hij. Maar bij Marcus zoeken wij te vergeefs naar dien nieuwen dag, dien Volkmar zoozeer behoefde om het zestal (volgens Joh. 12, 1?) voltallig in zijn scheiding van die zes dagen in twee gelijke deelen mogelijk te maken. Brengen wij alleen de „ausdrückliche Bezeichnungen” van Marcus in rekening, dan bevatten de woorden: *ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας.* [1])

---

[1]) *ἦν δέ* komt bij Mc. nergens voor als begin van een nieuwe pericoop, maar dient eenvoudig om een of ander nieuw incident of detail in het verhaal in te leiden, zie 1, 6; 2, 6; 5, 11; 5, 13; 7. 26; 8, 9; 14, 4; 15. 7; 15, 25; (*ἦν δὲ ὥρα τρίτη.*) 15, 40.

niet de aankondiging van een nieuwen, maar een nadere bepaling van dien zelfden dag, waarop volgens Marc. 11, 20 des morgens vroeg de vijgenboom verdord was bevonden, en wij krijgen dan deze tijdrekening:

Marc. 11, 1.	*Eerste*	dag door Jezus te Jeruzalem doorgebracht.
11, 11.		Jezus gaat 's avonds naar Bethanie.
11, 12.	*Tweede*	dag in Jeruzalem.
11, 19.		Jezus gaat 's avonds naar buiten.
11, 20.	*Derde*	dag; naar Jeruzalem.
13, 3.		Jezus bij den Olijfberg.
14, 3.		Jezus in Bethanie. Het is 2 dagen vóór het paaschfeest.
14, 12	*Vierde*	dag. De jongeren gaan naar de stad om het paaschmaal te bereiden. Het is de eerste dag der zoete brooden; (hier natuurlijk niet de 15de, maar de 14de van Nisan).
14, 17.		's Avonds houdt Jezus het paaschmaal.
15, 1,	*Vijfde*	dag. Tegen den morgen vergadert de hooge raad.
15, 25.		Op de derde ure van dien dag wordt Jezus gekruisigd.

Is deze laatste dag nu, omnium consensu, een vrijdag geweest, dan was de eerste dag, of die van den intocht, „laut ausdrücklicher Bezeichnung des Marcus," niet een *Zondag*, maar een *Maandag*, dan vervalt dus de „Vorsonntag der Auferstehung," dan vervalt het zestal dagen der lijdensweek, dan vervalt de caesuur tusschen den derden en vierden lijdensdag [1]), en daarmede tusschen het 4de en 5de lijdensdeel, dan vervalt met één woord het gansche plan van het lijdensevangelie door Volkmar met zooveel zorg ontworpen.

En zou het noodig zijn, nu nog opzettelijk het willekeurige en gezochte van dit plan ook in de innerlijke dispositie der eerste lijdensdeelen aan te wijzen? Is er werkelijk een gezond proces,

[1]) Gesteld ook dat wij om andere redenen konden aannemen, dat Mc. 14, 1 een nieuwe dag moest gerekend worden te beginnen: dit, dat Marcus juist daar ter plaatse, de uitdrukkelijke vermelding van avond en morgen nalaat, wat hij bij de andere dagen in de Jeruzalemsche periode niet heeft verzuimd, dit bewijst toch wel, dat hij de verdeeling van den lijdenstijd in tweemaal drie dagen niet heeft willen doen uitkomen.

eene natuurlijke beweging in de gedachte, door Volkmar aangewezen, waaruit het ontstaan der drie eerste lijdensdeelen (B, *a*, *b* en *c*) kan verklaard worden? Is er een voldoend motief aanwezig, waarom na *a* nog *c* moest volgen, of waarom b^1 niet aan *a* vooraf ging?

Is deel *c* niet een model van onnatuurlijke verklaring en dispositie? Die trilogie van geloof, hoop, liefde, is zij hier niet geweldig erbij gesleept? En dan komt na die paulinische trits nog een vierde deel met het opschrift *dienende liefde* achteraan hinken!

Ik acht het niet noodig, na al het gezegde, op dezelfde wijze al het gezochte en gekunstelde van Volkmar's opvatting ten aanzien van het eerste deel met den vinger aan te wijzen.

't Is inderdaad een sterk sprekend voorbeeld dat ons leert, hoe een eenmaal gekoesterd lievelingsdenkbeeld zich zóó bij ons kan vastzetten, dat wij de aan anderen terstond in het oog springende scheefheid en onjuistheid jaar en dag kunnen aanzien zonder ze op te merken. Hoe! dit Evangelie zal zijn een soort van paulinische terugslag op de Apocalypse; een episch-didactisch geschrift even kunstig aangelegd als de joodsch-christelijke Openbaring van Johannes den Theoloog, en het verbergt zijn schematisme zoo zorgvuldig, dat het bijna volle 18 eeuwen duren zal vóór het in den Zwitserschen geleerde zijn Oedipus vindt! Waar is een tweede voorbeeld te vinden in de gansche oud-christelijke literatuur van eene dispositie aan de eene zijde zóó abstract — wat de zakelijke motieven der indeeling betreft, — aan den anderen kant — wat de bijzondere trekken in het verhaal aangaat, waardoor de deelen en onderdeelen van elkander uiterlijk worden onderscheiden [1]). — zóó zonderling concreet! Hoe geheel anders, hoeveel duidelijker heeft de idealistische schrijver van het 4de Evangelie van het opzettelijke van zijn schematisme en het kunstvolle van den aanleg zijns evangelies doen blijken! Ja, ik aarzel niet te beweren, dat het geheele Evangelie van Marcus naar vorm en inhoud protesteert tegen Volkmar's opvatting. Nergens

---

[1]) Zoo b. v. erkent Volkmar in het παλιν van 2, 1, 13 en 3, 1 de aanduiding dat d. t. pl. nieuwe deelen en onderdeelen aanvangen, maar ziet voorbij dat dit woord, (Mc. gebruikt het 28 maal) evenals het εὐθέως, tot de lievelings uitdrukkingen van den Evangelist behoort waarvan hij, Volkmar, willekeurig alleen gebruik maakt, waar het hem te pas komt.

is minder plaats voor grootere en kleinere caesuren en rustpunten, dan juist bij hem. Het is dezen evangelist kennelijk te doen geweest, om van het geheele leven van Jezus, meer bepaald nog van het eerste deel (de Galileesche periode), een onafgebroken voortgezette reeks van merkwaardige feiten te maken. Ademloos schier gaat het verhaal voort. *Εὐθεως, εὐθεως* wordt de lezer van het een tot het ander getrokken. Nergens een oogenblik van verpozing. Nergens een spoor van oponthoud. Waar is hier de kalmte van het epos? Waar de rust van den in abstracte spheren en categorieën zich bewegenden denker, die een geregeld leer-drama (s. v. v.) in tweemaal vijf acten ontwerpt?

Toch kan men gereedelijk toegeven, — en zoo zijn wij gekomen aan het andere punt in onze toetsing van Volkmar's schema — dat er bij Marcus veel meer éénheid gevonden wordt dan bij Lucas en bij Mattheus; maar dan moet er aanstonds worden bijgevoegd, dat die éénheid geheel anders moet worden verklaard dan Volkmar doet. De éénheid van Marcus is nl. ontstaan uit de bij- en omwerking van het oudere evangelie, waarbij de opgemerkte leemten werden aangevuld, de hoekige kanten afgerond, de uitloopers afgesnoeid, de tegenstrijdigheden verwijderd en voorts, door het aanbrengen van graphische trekken, de toonen en toetsen van het verhaal, door het geheele Evangelie heen op gelijkmatige wijze, ietwat verhoogd en verlevendigd werden. Dat bij dit op- en bijwerken niet alles is verbeterd, dat met name het naieve in de verhalen, het kinderlijke van de verdichting veel geleden heeft onder de bewerking van dezen realistischen kunstenaar, zal ik niet tegenspreken. Dit schijnt mij in elk geval boven alle bedenking verheven, dat de Marcus-type [1]) wel na, maar onmogelijk vóór de Mattheus-type kan verklaard worden. De nieuwe poging door Volkmar aangewend om het tegendeel te bewijzen mag m. i. als volkomen mislukt beschouwd worden. Van Mattheus tot Marcus gaande, met voorbijgang van Lucas, wien we hier voor 't oogenblik buiten rekening kunnen laten, bewegen wij ons in de richting naar Johannes, zoowel wat de éénheid en het afgewerkte van den vorm als wat de ontwikkeling van het christo-

---

[1]) Ik spreek hier van Marcus- en Mattheus *type*, niet van Mattheus- en Marcus-*evangelie*, omdat ik de mogelijkheid niet wil ontkennen, dat het Mattheus-evangelie nog enkele veranderingen onderging, nadat de Marcus-formatie reeds in den vorm waarin wij het evangelie nu in onzen kanon kennen, was tot rust gekomen.

logische dogma betreft [1]). Even natuurlijk als het heeten mag, dat de eerste proeve, om de van verschillende zijden bijeengevloeide stof van deels historische, deels mythische natuur, in één evangelie-geschrift bijéén te brengen, het veelsoortige van dien oorsprong verraadt, (cf. Mattheus;) even begrijpelijk als het is, dat een later auteur (Marcus) velen der oneffenheden en onregelmatigheden, met één woord de meeste gebreken in de compositie van den voorganger corrigeert: even onwaarschijnlijk is het te achten, dat een geniaal verdichter, zooals Volkmar zich den 2den Evangelist denkt, betrekkelijk nog zooveel doubletten behoudt en aan zooveel herhalingen zich schuldig [2]) blijft maken, als de kanonieke Marcus.

Al verder pleit het tegen Volkmar's opvatting van de genesis onzer evanglieën en met name van het 2e, als ontstaan uit reactie tegen de Openbaring van Johannes, dat het Marcus-evangelie zóó weinig rechtstreeksch polemiek tegen die Apocalypse

---

[1]) Hetzelfde meen ik ook, dat kan aangetoond worden ten aanzien van den vorm en redactie in onderscheiden perikopen, welke door Johannes zijn overgenomen. Zoo b. v. is ook Marcus de middenevenredige tusschen Mattheus en Johannes in de chronologie van de lijdensweek. Zoo in de schildering van de verhouding tusschen Jezus en zijne familie. Zoo in de plastisehe voorstelling der wonderen enz. enz.

[2]) Enkele staaltjes: bij Marcus zijn in Volkmars systeem niet te verklaren: de herhaalde summarische berichten en lijdensaankondigingen. Evenmin de plaatsing van de perikoop over Elias in cap. 9 onmiddelijk na het z. g. Eliasdeel (Mc. 6, 1—8, 26). Evenmin het meermaals vermelden van door Jezus gekozen jongeren. Zelfs niet de twee wonderbare spijzigingen, hoezeer de auteur zich juist op dat punt bijzonder veel moeite heeft gegeven, om alles in orde te brengen, getuige de kunstmatige groepeering van dit z. g. Elia-deel, bij herhaling en telkens met eenige wijziging beproefd, maar ten slotte toch mislukt. Zoo moet ik ook nog de aandacht vestigen op Marc. 9 38—40, een perikoop, die kennelijk in Volkmar's plan niet past. Hij is hier stilzwijgend terug gekomen op zijn vroeger oordeel. Immers in zijn Religion Jesu bl. 205 en 244 luidde het omtrent deze perikoop: het is een randglosseem uit Lucas. Tot driemaal toe heet zij eene „evidente" interpolatie. „Das Stück 38—40 beweist sich durch Alles (NB!) nicht blos hier fremd, nicht blos erst auf dem Boden des Lucas-Evangeliums gewachsen, sondern es ist auch von dem nach Matthäus genannten Benutzer noch nicht vorgefunden." Dwalen is menschelijk. Terugkomen van dwaling prijzenswaardig. Maar waarom niet, bij veranderde zienswijze, ten minste met een enkel woord gerept van de vroegere meening en de reden waarom zij thans werd opgegeven? Thans heet, wat vroeger „evidente interpolatie" was, eenvoudig eene parenthese; maar ook niet de minste poging word aangewend om te verklaren, hoe de „sinnige" Marcus deze hier inschoof.

bevat, dat het nog niemand is ingevallen, op grond van die polemiek, de hypothese van Hitzig (Johannes-Marcus, de evangelist = Johannes, de apocalypticus) te bestrijden. Ook mag niet worden voorbijgezien, dat het al zeer zonderling zou zijn, dat een zoo door en door individueele schepping als het Marcus-evangelie volgens Volkmar moet geweest zijn, de type en grondslag zal zijn gebleven van alle verdere evangelische geschriften in onzen kanon. Hoe geheel anders was het met ons 4e evangelie, dat juist door zijn afgeronden vorm, door den stempel van genialiteit, dien zijn auteur daarop zette, dienen moest om de reeks der kerkelijke evangeliën te sluiten, even als (naar mijne wijze van zien) door ons 2e evangelie met zijn uiterlijke éénheid en compacteren vorm aan het proces der synoptisehe formatie een eind werd gemaakt.

Voor een latere gelegenheid moet ik besparen, wat ik hier had willen in het midden brengen over de m. i. veel eenvoudiger oplossing van het synoptische vraagstuk, bij eene juiste opvatting van het Mattheus-plan en bij vasthouding aan de traditie, die den eerste in den kanon ook voor den oudste der evangelisten houdt. Ook wat de door Volkmar beweerde prioriteit van Marcus betreft, verdienen de tegenbewijzen van Hilgenfeld t. a. p. nog altijd onze aandacht. Ik moet daarheen verwijzen, om thans niet al te veel van mijne lezers te vergen, te meer, daar ik hun nog schuldig ben, de wijze waarop door Volkmar de exegese en historische kritiek wordt aangewend in enkele voorbeelden te kenschetsen.

III.

„Zwar weiss ich viel, doch möcht ich alles wissen."

Men zou haast in verzoeking komen die woorden te gebruiken tot kenschetsing van den geleerde, wiens werk wij thans beschouwen. Veel, zeer veel omvat zijn wetenschap. Het is onmiskenbaar, en zijn jongste boek geeft er de voldingende bewijzen van. Maar dat hij zich voorstelt van het door hem behandelde onderwerp alles te weten, dat hij meent het zoodanig in zijne macht te hebben gekregen, dat nu alles verklaard, nu niets onzekers, niets raadselachtigs of twijfelachtigs is overgebleven, dit, dunkt mij, is de min aangename zijde van 's mans eigenaardigheid. Hoezeer hij zelf met zijn gevonden „multum" zich ingenomen betoont,

m. i. bestaat zijn verdienste niet zoozeer in dit „multum" als wel in de »multa" der in zijn werk verspreide opmerkingen. Althans indien òf de hier voorkomende ontraadseling van het evangelisch probleem in zijn geheel, òf de analyse van het Marcus-evangelie naar het hierboven meegedeelde schema, òf de schildering van den 2en Evangelist als een verklaard paulinist en van zijn werk als van bepaald anti-apocalyptische richting, — indien een van dezen of allen te samen het bedoelde „multum" moeten heeten, zou volgens mijn oordeel het praedicaat „ganz sicher" daarop niet passen.

Eer zou ik meenen de groote verdienste van Volkmar's arbeid te moeten zoeken in de consequente toepassing van het denkbeeld, dat wij in de evangeliën geen levensbeschrijvingen van Jezus, maar afspiegelingen van het leven zijner gemeente hebben te erkennen. Inderdaad, het aanleggen van dezen maatstaf aan de synoptische evangeliën belooft ons zeer gewichtige voordeelen bij het onderzoek naar hun historischen inhoud. En dat een man van het vernuft en de geleerdheid van een Volkmar zich met die taak jaren lang heeft bezig gehouden, 'is voor alle belangstellenden een reden tot dankbaarheid. Maar ook hier wederom is Volkmar's fout daarin gelegen dat hij niet tevreden was met de verklaring van *veel*, maar dat hij *alles* in de evangeliën uit die hypothese heeft willen verklaren, ja zelfs in Marcus HET Evangelie meende gevonden te hebben; HET Evangelie, dat tegelijk in zijn geheel en in al zijne deelen door deze hypothese wordt verklaard, terwijl het op zijne beurt het geheele proces der evangelievorming in het licht stelt. Bedrieg ik mij niet, dan verraadt zich bij V. de eenzijdige vooringenomenheid met zijne hypothese, door tweeërlei onjuistheid. Vooreerst toch ziet hij veel voorbij wat hem in Marcus tegenover Mattheus den secundairen schrijver had kunnen doen erkennen. Ten andere heeft hij geen oogen gehad voor het m. i. onbetwistbare feit, dat, bij de verklaring van de genesis der synoptische evangeliën, toch ook aan de historische traditie aangaande Jezus zelf een belangrijke rol moet worden toegekend.

Reeds dikwijls is er op gewezen, hoevele trekken in Mattheus, die een locaal palestijnsche, Oud-Testamentische kleur dragen en mitsdien op eene meer primitieve traditie wijzen, bij de Marcushypothese niet tot hun recht komen en ten eenemale onverklaard blijven. Met hetzelfde recht kan men ook zeggen, dat in de persoonlijkheid van Jezus, zooals hij bij den 1sten evangelist voorkomt, veel meer dan bij den 2den gevonden wordt wat uit zijn tijd en

zijne omgeving te verklaren is. Nu geloof ik wel is waar, dat lang niet alles bij Mattheus behoort tot die oudere formatie, waarin de echte herinneringen uit den tijd en het leven van Jezus nog eene plaats konden vinden. Ik wil zelfs toegeven, dat eigenlijk gezegde, volkomen trouw bewaarde biografische bijzonderheden Jezus betreffende ook in het eerste evangelie niet of nauwelijks worden aangetroffen. Dit neemt echter niet weg, dat de geheele compositie van Mattheus ons wijst op een vroegere phase van de schriftelijke evangelievorming, welke ons de hoofdmomenten, die tot die vorming mêewerkten, duidelijk en meer onder scheidenlijk dan bij de andere Synoptici te zien geeft.

Voor dit alles nu heeft Volkmar geen oogen gehad. Terwijl andere voorstanders van de Marcus-hypothese toegeven, dat hier en daar althans bij Mattheus oudere bestanddeelen gevonden worden, heeft hij zich sterk gevoeld om overal den Mattheus-text als den latere in het licht te stellen. Hier en daar is hij er in geslaagd om inderdaad een schijn van waarheid aan zijn betoog te geven. Maar op de kapitale punten is hij m. i. ten eenemale te kort geschoten. Ik zal dit mijn oordeel met een enkel voorbeeld staven.

Om te bewijzen, dat Lucas van Marcus, en Mattheus van die beiden afhankelijk is, heeft Volkmar reeds in zijn „Religion Jesu" bl. 300 vlg. en nu wederom bl. 258 vgl. van zijn boek, gewezen op de z. g. bergrede, die door Lucas tegenover Marcus invito ordine zou zijn opgenomen en later door Mattheus nog meer uitgewerkt. Immers die bergrede bij Lucas[1]) moest volgens Volkmar dienen, om de scheur te bedekken door hem in het oude Evangelie gemaakt door het weglaten van de perikoop over de verwanten van Jezus, die hem als een uitzinnige wilden grijpen. Zie Marcus 3, 20 en 21.

Ik kon waarlijk mijne oogen nauwelijks gelooven toen ik zag, dat Volkmar dezen zonderlingen inval van vóór 13 jaren of langer,

---

[1]) Opmerkelijk, dat bij Lucas die rede in de vlakte wordt gehouden, terwijl toch juist bij het typisch- allegorisch karakter van die rede de berg zoo uitnemend past. Zou men niet wel doen in den berg van Mattheus het oorspronkelijke, in de vlakte van Lucas het secundaire te erkennen? Lucas laat Jezus juist voor deze gelegenheid afdalen van den berg waarop hij het twaalftal heeft gekozen. Achtte de 3e evangelist deze analogie tusschen den berg der Wetgeving van het O. T. en dien van het N. T. misschien al te groot? Ik moet in elk geval verklaren, dat de scenerie bij Matt. mij meer in overeenstemming met den inhoud, en dus ook oorspronkelijker voorkomt dan die bij Lucas.

thans nog in bescherming neemt. Laat ons de zaak van naderbij beschouwen.

Lucas geeft inderdaad van 4, 1 tot 6, 19 eene serie van perikopen die wij in dezelfde orde bij Marcus 1, 12—3,19, zij het ook deels in sterk gewijzigden vorm, terugvinden. Waarom, zoo kan men nu vragen, als men de prioriteit van Marcus aanneemt, waarom verlaat Lucas hier zijn voorganger? „'t Is duidelijk," antwoordt Volkmar. „Lucas kon niet verder met Marcus medegaan; hij kon in zijn evangelie, waarin hij als „fortgeschrittener Pauliner" de geboorte van den Zoon Gods uit de maagd Maria had opgenomen, onmogelijk Jezus' bloedverwanten en dus ook Maria van hem laten zeggen: „hij is waanzinnig." Daarom moest Lucas hier in het oude (Marcus) evangelie eene eerste „Neuerung" aanbrengen, die eene menigte anderen ten gevolge had. In plaats van den ouden „Wahn-Abschnitt" (ὅτι ἐξέστη bij Marcus) wilde Lucas een reeks van andere pericopen plaatsen, waaronder de uitgestootene als het ware voor goed zou begraven worden. Zoodoende stelde hij een gansch nieuw deel (Luc. 6, 21—8, 4) in het evangelie in de plaats van die twee ergerlijke verzen van Marcus, om toch bij zijn lezers met wortel en tak het denkbeeld uit te roeien: der „neue Gottgesandte sei so sehr blosser Israëlit, dass ihn die eigene Mutter für verrückt halten konnte! So völlig verdeckt ist der alte Mutterwahn-Abschnitt, so zum Vergessen gebracht das Zeugniss von Jesu ganz menschlicher Geburt! Gleichviel noch, woher jene neue Stiftungs Proclamation, die Bergrede bei Lucas, entnommen ist [1]): dass sie Lc. gerade hier einfügt, ist das Werk des Präco des g e b o r n e n Gottessohnes, aus Maria der Jungfrau." (bl. 260 en 261).

Ziedaar dan voor een goed deel de compositie van Lucas verklaard en te gelijkertijd de prioriteit van Marcus bevestigd! Volkmar is op dit stuk zoo zeker van zijn zaak, dat hij triumfantelijk kan uitroepen: „ich will das erste vernünftige Wort gegen diese Erkenntniss hören, die Relig. Jesu S. 301 f. zuerst aussprach: die Lukanische Berg Rede ist eine Neuerung im Ev. g a n z

---

[1]) Volkmar neemt nl. als problematische bron voor dit en andere esseensch-ebjonitische stukken in Luc. een „evangelium pauperum secundum Essenos aan. Onder de πολλοί Lc. 1, 1 bedoeld, behoorden dan verder; 1⁰ het Marcus-ev.; 2⁰ een Evang. genealogi (phariseesch-ebjonit.); 3⁰ het κήρυγμα πέτρου (Hd. 1—12) en 4⁰ de acta van Lucas (Hd. 13—28).

gleich und gleichzeitig mit der Einführung der Gottes-sohn-Mutter."

Zouden er inderdaad veel woorden noodig zijn om aan te toonen dat deze z. g. Erkenntniss onder de Wahn-Abschnitte van Volkmar's boek te huis behoort? Heeft hij dan ook maar een schaduw van bewijs geleverd voor de bewering, dat Luc. die twee verzen bij Marcus van wege de voorafgaande geboorte-geschiedenis onmogelijk kon dulden? Had Marcus dan Maria genoemd? En heeft niet Lucas de andere perikoop bij Marcus (3, 31 vlg.) opgenomen, waar de moeder van Jezus uitdrukkelijk genoemd wordt en waarlijk ook niet in een gunstig daglicht verschijnt? Daarenboven: welk een zonderlinge taktiek van Lucas om die twee verzen door eene gansche serie van andere perikopen te vervangen, terwijl hij, indien hij inderdaad zoo noode van het oude evangelie afweek, had kunnen volstaan met eene zeer kleine wijziging van de woorden *οἱ παρ᾽ αὐτοῦ* (Mc. 3, 21) b.v. in *οἱ ἀπὸ Ναζαρέθ*, waardoor zijne lezers deze perikoop onmiddelijk met de vorige (Lc. 4, 16 vlg.) over Jezus' stadgenooten konden kombineeren! Eindelijk: is het niet verbazend vergezocht wat Volkmar zegt van de moeilijkheid voor den fortgeschrittenen Pauliner, om dezen „Wahn-Alschnitt" in zijn Evangelie op te nemen? Kan men niet even goed beweren: Lucas zou, als Paulinist, indien hij Marcus had gekend, met beide handen deze gelegenheid hebben aangegrepen, om te doen uitkomen, dat Maria later evenmin als vroeger (vg. Lc. 2, 50) haar zoon begreep, gelijk trouwens niet vreemd was, daar hij, Christus Jezus, wel *κατὰ σάρκα*, maar niet *κατὰ πνεῦμα* haar zoon was; m. a. w. daar hij, ofschoon *ἐκ γυναικός*, als jood uit Joden en onder de wet geboren, toch eensdeels boven deze geheele omgeving verre, zeer verre verheven was, en ten andere voor al zijne vleeschelijke betrekkingen onbegrijpelijk, ja zelfs ergerlijk moest zijn [1]). Kunnen uit dit paulinisch karakter van het 3de Evangelie niet inderdaad even goed verklaard worden de perikoop van Nazareth en die van Jezus' moeder en verdere verwandten? Ja, wat meer is, zien wij niet, hoe juist bij den nog verder in paulinischen zin fortgeschrittenen 4den evangelist, Jezus zich van zijne moeder en zijne ongeloovige broeders geheel

[1]) Vg. Rom. 1, 1 vlg. Gal. 4, 4 vlg. 1 Cor. 1, 23. Rom. 9, 6. vlg.

losmaakt? [1]) Zooveel is wel zeker, dat de „Wahn-Abschnitt" van Marcus volstrekt niet misplaatst zou zijn in het meest geavanceerde paulinische evangelië.

De bergrede doet mij denken aan een andere triumf van Volkmar's vernuft over zijn koele rede, waarover ik hem nog even wenschte te interpelleeren. In het opstandingsverhaal bij Mattheus lezen wij (28, 16) dat de Elven naar Galilea togen εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. Volkmar ziet in deze woorden een treffend en doorslaand bewijs voor Mattheus' afhankelijkheid van Marcus. De bewijsvoering van Volkmar komt hierop neder:

1. Volgens die plaats had Jezus op zekeren bepaalden berg aan de jongeren een opdracht gegeven;

2. Van die opdracht op zekeren berg is in ons Mattheus-evangelie nergens sprake; Mattheus moet daarvan dus van elders kennis hebben gedragen, ofschoon hij vergat deze bijzonderheid te harer plaatse in zijn evang. te vermelden;

3. Marcus nu is het, die uitdrukkelijk DEN berg, τὸ ὄρος, vermeldt (mc. 3, 13) waar hij van de roeping der Twaalven spreekt; ergo:

4. Uit Marcus 3, 13 wordt eerst Matt. 28, 16 volkomen klaar, en Matth. zal dan ook zonder twijfel die woorden van den berg in Galilea gedachteloos uit Marcus hebben overgenomen.

Dit geheele weefsel komt mij voor van spinrag te zijn. Zonder eenige moeite scheurt men het aan flarden. Is het nog noodig het aan te toonen? Welaan dan!

Ad 1. De woorden bij Matt. *kunnen*, volgens het spraakgebruik des N. T. en *moeten*, volgens den context, beteekenen, „naar den berg in Galilea, waar Jezus hen had bevolen heen te gaan"; of liever nog: „waarheen Jezus hen had bescheiden". Zie de commentatoren en Lexica. Mattheus (N.B. *niet* Marcus) gebruikt het verbum διατάσσειν c. acc. (niet τάσσεσθαι c. dat,) van de instructie. (Mt. 11, 1).

Ad. 2 en 3. Marcus heeft *wel* den berg (3, 13) waar de 12ve geroepen worden, maar d. t. pl. *niet* de διατάγματα van Matt. 10.

Ad. 4. Of in het verloren slot van Marcus de woorden hebben

---

[1]) Zie Joh. 2, 4: τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; Vg. ook Joh. 7, 5, over de ongeloovige broeders, en 4, 43 het woord van Jezus *zelf* (αὐτός γάρ) over de πατρίς.

gestaan, die wij nu Mt, 28, 16 lezen, is mogelijk, meer niet. Maar al lazen wij ze in onze MSS. dan nog zouden zij daar niet beter dan bij Mattheus te verstaan zijn.

Inderdaad, men zou kunnen vragen: heeft de Marcus-bril den geleerden onderzoeker hier wel goede diensten bewezen?

Ik wil nog ééne plaats behandelen, die m. i. zeer sterk tegen Volkmar's kritiek getuigt en zijne bewering omverwerpt, als zou Marcus' redactie overal aan de symbolische of allegorische interpretatie gunstiger zijn dan die van Mattheus. Ik kies die éene uit velen, welke m. i. voor de prioriteit van den Mattheus-text pleiten, omdat het mij hier om een sterk sprekend voorbeeld te doen is, niet omdat ik zou willen beweren, dat het thans te leveren betoog tegen Volkmar's Marcushypothese op alle loca parallela bij Mt. en Mc. even gemakkelijk zou te geven zijn.

De bedoelde plaats is Mc. 7, 24—30, parallel aan Matt. 15, 21 vlg., behelzende het verhaal van de Kananeesche of Syrophoenicische. Ik zal hier de argumenten niet opsommen, die reeds door anderen voor de prioriteit van den Mattheus-text in het midden zijn gebracht, Zelfs voor Scholten en Michelsen, anders niet ongezind om alles op te merken wat aan oorspronkelijkheid in de redactie van Marcus kan doen denken, is bij deze perikoop de hoogere ouderdom van den Mattheus-vorm niet twijfelachtig. Wij moeten thans vragen: is hetgeen Volkmar voor zijne opvatting in het midden brengt van afdoende beteekenis? Zijn betoog komt in hoofdzaak hierop neer.

a. Daar deze perikoop bij Marcus in het Elia-deel voorkomt, verwondert het ons niet hier een daad aan Jezus te zien toegeschreven, die in het leven van Elia zijn parallel had, nl. de wonderwerken bij de weduwe te Sarepta verricht.

Bij Mattheus daarentegen, die reeds vroeger de perikoop van den centurio aan Lucas had ontleend, welke perikoop eigenlijk niets anders was dan de omwerking van die over de Syrophoenische welke hij bij Marcus vond, bij Mattheus kon eigenlijk deze Marcinische perikoop niet wel geplaatst worden.

b. Bij Marcus is de heenwijzing op Elia wel op geheimzinnige, maar toch onmiskenbare wijze geschied; zoo b. v. wijzen al dadelijk bij Marcus de *μεθόρια τύρου κ. σιδῶνος*, d. i. het gebied liggende tusschen Tyrus en Sidon, op Sarepta, dat immers juist tusschen die beide steden gelegen was! Zoo herinnert ook het: laat *eerst* d e kinderen verzadigd worden bij Mc. 7, 27 aan 1 Kon. 17,

waar Elia tot de weduwe zegt; „geef *eerst* mij, daarna u en uwen kinderen te eten." Mattheus daarentegen heeft deze trekken van het oorspronkelijke beeld uitgewischt.

c. Marcus heeft, als de vinder van dit typisch verhaal, een geheel geleverd, vol diepzinnige poësie, waarvan elke trek, met bedachtzaamheid gekozen en met fijnen tact aangebracht, het bedoelde effect te weeg brengt. Zie Mc. 7, 27 en 28. Mattheus daarentegen, toont in de wijze waarop hij van Marcus afwijkt duidelijk, dat hij niet op de hoogte was van den zin van het oorspronkelijke, daar hij Jezus laat zeggen: „ik ben alleen voor de schapen Israëls gekomen." Dit toch is scheef en onwaar in dit verhaal. Immers: gold deze joodsche maxime voor Jezus, dan kon hij deze vrouw niet helpen, tenzij dan dat ze eerst tot het jodendom was overgegaan? [1])

Het antwoord op deze drie punten is gemakkelijk te geven.

Ad a. Het is er nog ver van daan, dat de Elia-hypothese van Volkmar een vast punt van uitgang voor de kritiek der Evangeliën zou zijn. Mij althans schijnt het bijna een ongerijmdheid, dat in hetzelfde Evangelie, dat daarenboven zoo door en door paulinisch moet heeten, waarin Jezus den dooper Elia noemt (Mc. 9, 13), ook de volle heerlijkheid van den Christus zelf met trekken aan Elia ontleend, zou worden afgeteekend. Ook behelst het z. g. Elia-deel bij Marcus zeer veel dat niet het allerminst met Elia te maken heeft. (Zie het hierboven meêgedeelde schema bl. 287) En wat Mattheus betreft, al had hij reeds vroeger een ander wonder ten behoeve van een Heiden vermeld, dit bewijst nog volstrekt niet, dat hij de perikoop der Kananeesche juist aan Marcus ontleende. Indien Matt. 15, 21 vgl. een doublet moet heeten van 8, 5 vgl — iets wat ik tot zekere hoogte zou kunnen aannemen — volgt daaruit nog niets voor de prioriteit van Marcus. Integendeel, m. i. heeft het minder afgewerkte, meer in herhalingen vallende 1e Evangelie, juist om die eigen-

---

[1]) Volkmar had zich hier kunnen beroepen op Hom. Clem. II. 19, waar inderdaad het verhaal van de Syrophoenicische met deze wijziging voorkomt, dat zij eerst haar wensch vervuld ziet, nadat zij haar Heidensch leven (hier: het niet onderscheiden van reine en onreine spijzen) heeft verlaten. Natuurlijk! zegt Petrus, die dit verhaal doet; want ware zij Heidin gebleven, dan zou de heer haar niet hebben kunnen helpen, zonder aan zijn eens aangenomen stelregel ontrouw te worden.

schap den schijn van hoogeren ouderdom voor zich. Dit nader aan te wijzen behoort echter niet aan deze plaats.

Ad b. Toegegeven dat μεθόρια τύρου κ. σιδῶνος de juiste lezing is Mc. 7, 24, zoo is daarmede de overeenkomst met 1 Kon. 17, 8—24 nog niet zoo veel treffender dan bij de andere lezingen welke minder van den Mattheus-text afwijken. Immers de uitdrukking: „de streken," of „het grensgebied tusschen Tyrus en Sidon" doet ons evenmin als wat Mattheus heeft: „de deelen van Tyrus en Sidon" aan één bepaalde stad, veel minder nog nominatim aan Sarepta τῆς Σιδωνίας (LXX) denken. Daarenboven schreef Marcus voor lezers, die waarschijnlijk ten eenenmale buiten staat waren iets van dergelijke finesses te vatten. En wat te zeggen van die andere toespeling door Volkmar ontdekt? In 1 Kon. 17 draagt Elia zijne gastvrouw op een klein brood te bakken, en daarvan hem ἐν πρώτοις te geven, later eerst (ἐπ' ἐσχάτῳ) voor zichzelve en hare kinderen te nemen. Natuurlijk is hier deze orde. De man Gods mocht dit eischen, nu hij een zoo groot wonder had aan te kondigen. Zelfs van dit kleine broodje zou nog genoeg voor haar en hare kinderen overblijven, nadat de profeet daarvan zijn aandeel had ontfangen. Intusschen heeft de verhaler van 1 Kon. 17 zoo weinig er aan gedacht, dat Elia eerst verzadigd moest worden, dat hij vs. 15 in andere orde verhaalt: de vrouw deed wat haar gezegd was, καὶ ἤσθιεν αὐτὴ κ. αὐτὸς κ. τὰ τέκνα αὐτῆς. Waar blijft nu die treffende overeenkomst met Mc. 7, 21: ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα?

Ad. c. Marcus levert een geheel? Scholten oordeelt (bl, 219 van zijn „oudste evangelie") anders en m. i. juister, als hij van de woorden Mc. 7, 27ᵃ zegt: „zij verraden hun lateren oorsprong, door dat zij in strijd zijn met Mc. 27ᵇ. Was het toch ongeoorloofd, het brood der kinderen te geven aan de honden, en werden deze dus uitgesloten, dan is hiermede in strijd de toezegging, dat *eerst* de kinderen en dan de honden, eten zouden, enz." „Ook met het antwoord der vrouw rijmt Mc. vs. 27ᵃ kwalijk." enz. enz. De scheefheid door Volkmar aan Mattheus verweten komt dus meer nog Marcus ten laste. Hoezeer V. door zijn vooroordeel voor Marcus verblind was, blijkt ten duidelijkste uit den ongelijken maatstaf dien hij bij de twee evangeliën aanlegt. Bij Marcus heet het: Christus deelt hier schijnbaar de israëlietische meening, alsof Israël eerst verzadigd moest worden," enz. Bij

Mattheus mag het gezegde van Jezus: „ik ben alleen voor de schapen van Israël gekomen," niet anders opgevat worden dan als gedragslijn door Jezus zelf aangenomen en van welke geen afwijken mogelijk was. Is dat een billijke kritiek?

Hoe geheel anders zou het oordeel over den Mattheus- en Marcustext in deze perikoop hebben geklonken bij een onpartijdige behandeling van deze vraag: in welke van de beide redactieën is de oorspronkelijke, symbolische beteekenis duidelijker terug te vinden? Immers het nauwkeurig onderzoek had V. kunnen leeren, dat juist Marcus er op uit was, het typisch-abstracte te vervangen door het feitelijk-concrete. Door zijn geheele evangelie heen is zijn toeleg duidelijk, om zijne lezers in de meening te brengen, dat zij wel degelijk met feiten, met reëele feiten te doen hebben. Vandaar die menigte van door hem bijgevoegde grafische trekken, kleine locale en persoonlijke bijzonderheden, eigennamen, uitdrukkingen uit de landstaal enz. Mattheus sprak van een γυνὴ Χαναναία en hare θυγάτηρ. Beide uitdrukkingen passen uitnemend bij het typische verhaal. De naam Kanaän was in Jezus' tijd niet meer een geografische aanduiding van een bepaald gedeelte van Palaestina. De *Kanaänitische* is de type van het aan Israël vijandige, door Israël gehate en verachte volk en paste dus zeer goed in het symbolisch verhaal, 't welk diende om Jezus voor te stellen verheven boven de bekrompen volksvooroordeelen der Joden. Marcus, die gaarne zijne nauwkeurige kennis van land, zeden en personen ten toon spreidt, corrigeert het naieve verhaal en verstoort de type door zijne pedante vertolking: ἦν δὲ ἡ γυνὴ ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει. De typische: „*dochter*," wordt een aanschouwelijk concreet „*dochtertje*" [1]). De harde taal van Jezus bij Mattheus, zoo geschikt om ons te verplaatsen op het standpunt der strenge Joden-christenen uit de oudheid, wordt door den prosaïschen Marcus van pit en kern beroofd. In zijne wijsheid begrijpt hij, dat men den Christus zulke onaardigheden tegen de ἑλληνεῖς niet mag laten zeggen; daarom slijpt hij de hoekige kanten van het Mattheus-verhaal af, maakt van Jezus een meêgaand man, maar berooft dan ook hem en dit geheele verhaal voor een goed deel van oorspronkelijkheid en frischheid. Ver-

[1]) Pseudo-Clemens is nog een schrede verder gegaan op dezen weg, door moeder en dochter met namen te noemen en eenige verdere bijzonderheden uit hun huisselijk leven meê te deelen.

langt men voor het secundaire karakter van de Marcus-redactie in deze nog krachtiger bewijzen, dan lette men op de inleiding, waarvan de 2e evangelist deze perikoop meende te moeten voorzien. Bij Mattheus spreekt de type voor zichzelf en behoeft geen bijzondere inleiding. Marcus wil doen uitkomen, dat Jezus eigenlijk niet gezind was om nu en op deze plaats, buiten het gebied van zijne gewone werkzaamheid, met menschen in aanraking te komen. Hier, in den vreemde, wil hij verborgen blijven. Hij trekt in een huis. Hij reist incognito. Tegen zijn wil wordt hij nu om hulp aangesproken. Het wonder wordt hem als het ware afgeperst door den λόγος der vrouw. Jezus' uitbundigen lof over haar geloof nam Marcus (NB. de paulinist! volgens Volkmar) van Mattheus niet over. Zoo heeft hij schijnbaar Jezus' harde bejegening verontschuldigd, maar inderdaad het verhaal verwaterd en bedorven en het ten slotte alleen dienstbaar gemaakt, om te doen uitkomen, hoe ver zich Jezus' roem had verbreid, hoe groot zijne wondermacht was. (Vg. Marc. 7, 24 met Matth. 15, 21; Marc. vs. 29, 30 met Matth. vs. 28.)

Om een afdoende kritiek van Volkmar's arbeid te geven zou men een boek moeten schrijven even groot als het zijne. Met de in het midden gebrachte opmerkingen zal ik mijn doel bereikt hebben, indien zij strekken om veler aandacht op de uitnemende eigenschappen zoowel als op de groote gebreken van Volkmar's arbeid te vestigen. De poging door hem aangewend, om het probleem der evangelieformatie als op eenmaal, in zijn geheel en in alle hoofdbestanddeelen, op te lossen, is, naar mijne stellige overtuiging, niet gelukt en zal hem nooit gelukken, zoolang hij van zijn Marcuswaan niet genezen is. Het goede dat zijn arbeid onderscheidt is gelegen in de consequente toepassing van de symbolisch-allegorische exegese op alle evangelische verhalen. In weerwil van zijne benevelende Marcus-hypothese, heeft hij op veel plaatsen den weg tot de ware opvatting aangewezen. Het zal nu zaak zijn, dat zij, die hun oogen niet uitsluitend aan de Marcus-bril hebben gewend, gebruik makende van het door Volkmar geleverde en zich spiegelende aan zijne feilen, hunne krachten gaan wijden aan de oplossing van het nog altijd hangende vraagstuk, door middel van de symbolisch-allegorische exegese.

A. D. Loman.

NOG IETS OVER LESSING'S NATHAN.

In dit tijdschrift (zie bov. blz. 49) heeft prof. Rauwenhoff de aandacht gevestigd op de bronnen, uit welke Lessing de gegevens voor zijnen Nathan ontleende. Lessing's eigene verklaring, dat hij hier Bocaccio gevolgd is, doet alles af en verbiedt ons ook maar één oogenblik ernstig de aandacht te wijden aan Dr. Caro's hypothesenmakerij.

Onder de Israelieten leeft het gevoelen dat Lessing uit Joodsche bron zal hebben geput. Moet deze meening evenzeer verworpen worden ter wille van Lessing's eigene woorden, opmerking verdient het zeker, dat ten tijde van Bocaccio in de laatste helft der 14de eeuw, een verhaal in omloop was onder de Joden dat, in den vorm waarin het later werd te boek gesteld, ons zeer sterk aan de fabel der drie ringen doet denken.

Er bestaat eene oude Joodsche chronijk, getiteld: שבט יהודה d.i. „tuchtroede der Joden" behelzende eene opsomming van al de vervolgingen door de Joden in verschillende streken geleden. Dit boekje is het werk van drie mannen uit het Israelitisch geslacht, Ibu-Verga, Juda Salomo en Joseph. Salomo, eerst schijn-Christen, later uitgeweken naar Turkije, heeft het grootste deel aan dien arbeid gehad. Diens zoon Joseph, rabbijn te Adrianopel, gaf het werk vermeerderd uit. Die arbeid bestond onder anderen ook in het zonder tijdsorde bijeenvoegen van allerlei merkwaardige gesprekken tusschen Joden en sommige Spaansche of Portugeesche koningen, die in den mond des volks hadden geleefd. Een dezer gesprekken doet onwillekeurig denken aan de fabel der drie ringen.

Nicolaas van Valencia wil koning Pedro overhalen om in

stede van den buitenlandschen vijand te bestrijden, de Joden uit te roeien, in wier geschriften het verbod te lezen stond om den Christen te groeten. Nicolaas verzekert den koning, dat een Jood, als hij een Christen ziet aankomen, in de verte tot hem zegt: „naar den duivel met u;" als hij hem ter zijde treedt: „gegroet mijnheer, God beware u!"; en als hij hem voorbij gegaan is: „vaar ter helle als Korah, en in de zee als Pharao!" Een bekeerde Jood had dit aan Nicolaas verhaald. Daarop antwoordt de koning, dat men iemand die zijn godsdienst verandert, niet op zijn woord mag gelooven, en dat hij nu een der Joodsche wijzen zoude ondervragen. Als daarop Ephraïm ben Saucho verschijnt, doet de koning hem de vraag: welke is de beste godsdienst, de Christelijke of de Joodsche?

Ephr. Mijne godsdienst is beter voor mij, met betrekking op mijn toestand, daar ik in Egypte slaaf was, en door God met wonderen en teekenen daaruit geleid werd. Voor u is de uwe de beste, daar zij voortdurend de heerschende is.

De kon. Ik vraag met het oog op de godsdiensten zelven, en niet met het oog op de belijders.

Ephr. Na drie dagen beraad wil ik mijnen koning, als het hem behaagt, antwoord geven.

Na drie dagen kwam Ephraïm weder, ontstemd en vertoornd.

De kon. Waarom zijt gij zoo ontstemd?

Ephr. Men heeft mij heden beleedigd, zonder dat ik kwaad gedaan had, en het is uwe taak, mijn gebieder, mij te verdedigen. De zaak is deze. Eene maand geleden ging mijn buurman op eene verre reis en om zijne zonen te troosten, liet hij twee edelgesteenten achter. Nu kwamen de beide broeders bij mij en vorderden dat ik hen zoude onderrichten in de eigenaardigheden dezer steenen en in hun verschil. Toen ik hun opmerkte, dat niemand dat beter wist dan hun vader, die als juwelier een zeer groot kenner van den vorm en de waarde van edelgesteenten was, en dat hij hun de waarheid zeggen zoude, sloegen en bespotten zij mij om dit antwoord.

De kon. Dan hebben zij kwaad gedaan en verdienen straf.

Ephr. Zoo mogen dan uwe ooren hooren o koning, wat zoo even uit uwen mond is gegaan. Zie, ook Esau en Jakob zijn broeders, en beiden hebben een edelgesteente ontvangen, en vraagt nu onze gebieder welke het beste is, laat onze koning dan eenen bode zenden naar onzen Vader in den hemel, want

Hij is de grootste juwelier, en Hij zal het onderscheid der steenen wel aanwijzen.

Na dit antwoord bestrafte Pedro Nicolaas van Valencia en vervolgde de Joden niet.

Het spreekt van zelf dat Bocaccio deze Joodsche chronijk niet heeft gekend. Maar de Joodsche vertelling kan hem uit de mondelinge overlevering zijn aangebracht. De overeenkomst is althans merkwaardig genoeg.

De Scheveth Jehuda is het laatst uitgegeven door M. Wiener, met duitsche vertaling, Hannover 1855—56, 2 deelen. Het is een onder Israelieten zeer gezocht werkje.

Maart 1870. B. TIDEMAN JZN.

BOEKBEOORDEELINGEN.

יִסּוּרֵי הַמָּשִׁיחַ *oder die Leiden des Messias in ihrer Uebereinstimmung mit der Lehre des Alten Testaments und den Aussprüchen der Rabbinen in den Talmuden, Midraschim und andern alten rabbinischen Schriften.* Dargestellt von Dr. Aug. Wünsche. (Leipzig, 1870). [1])

Slechts zelden heeft een boek mij meer teleurgesteld dan het hierboven vermelde. Het onderwerp verdient ongetwijfeld eene vernieuwde behandeling. Sedert dat Eisenmenger, Lightfoot, Schoettgen, Glaesener en anderen daaraan hunne krachten hebben beproefd, zijn wij vrij wat vooruitgegaan, en is bepaaldelijk de historische en psychologische verklaring van de geschriften der oudheid meer tot haar recht gekomen. Hare toepassing op de teksten des O. Testaments, waarin het geloof aan den lijdenden Messias steun heeft gevonden, en op de uitspraken der latere Joden, die dat geloof uitdrukken, laat in de bekende werken van Berthold, de Wette en Hengstenberg nog altijd te wenschen over. Het is dus geen overbodig werk, dat Dr. Wünsche heeft ondernomen. Zijn commentaar op Hosea, dien ik vroeger aankondigde [2]), bewijst dat hij zich met ijver op de studie der Rabbijnsche literatuur heeft toegelegd; hij scheen derhalve voor de thans aanvaarde taak wel berekend. In zijn „Vorwort" aarzelt hij bovendien niet, zijn geschrift „die Frucht angestrengten Fleisses und mühseligen Suchens" te noemen. Kortom, de lezer was gerechtigd om iets goeds en belangrijks te verwachten. Doch hij ziet zich in zijne hoop bitter bedrogen. Het blijkt eigenlijk al zeer spoedig, dat „de ingespannen vlijt" en „het moeitevolle zoeken" van Dr. Wünsche gericht waren, niet op

---

[1]) De prijs is 1 Thaler.

[2]) Jaargang II: 108 v.

het vinden van de waarheid, maar op de bevestiging van een resultaat, dat bij hem *a priori* op dogmatische gronden vaststond. Wanneer, ongeveer op de helft van zijn boek, het onderzoek eene wending neemt en, ook op zijn standpunt, volstrekte onpartijdigheid mogelijk wordt, houdt hij niet op te dogmatiseeren. De indruk, dien het geheel achterlaat, is deze, dat de zaak van voren af aan opnieuw moet worden behandeld. De auteur heeft niets meer gedaan dan — eenig nieuw materiaal aan te dragen.

Na deze voorafspraak verwacht de lezer van het *Theologisch Tijdschrift* wellicht, dat ik beproeven wil te geven wat Dr. Wünsche niet geven kon. Dat is evenwel het geval niet. Ik moet mij bepalen tot de rechtvaardiging van mijn afkeurend oordeel en tot een paar wenken, de zaak zelve betreffende, die ik aan de overweging des lezers aanbeveel.

Het onderzoek van Dr. Wünsche splitst zich van zelf in twee deelen, waarvan het eerste met het O. Testament, het tweede met de jongere Joodsche literatuur zich bezig houdt. Het oudtestamentische gedeelte stelt ons eerst (S. 5—29) de bijbelsche offers voor als zinnebeeldige en typische voorzegging van den lijdenden en stervenden Messias; daarna (S. 29—55) de voorspellingen der profeten, die zulk een Messias teekenen. Over elk dier onderafdeelingen een enkel woord!

Zonderlinger betoog dan dat over de bijbelsche offers kan men zich moeilijk denken. Ze waren — zoo heet het — bestemd om verzoening te bewerken, gelijk o. a. *Lev.* XVII : 11 duidelijk geleerd wordt. Voor de des doods schuldige ziel des offeraars treedt, volgens dien *locus classicus*, de ziel van het offerdier in de plaats. De handoplegging, die aan het dooden voorafgaat, sluit de overdracht van de schuld in zich. Zoo leeren ook (S. 7 ff.) de Joodsche exegeten, Raschi, Aben Esra, Nachmanides en anderen, die inzonderheid aan de handoplegging deze beteekenis toekennen. „Wir glauben" — zoo luidt S. 13 de conclusie — „dass diese Zeugnisse (NB. van Rabbijnen der 12e en volgende eeuwen!) hinreichen um zu beweisen, dass im mosaischen Opfercultus mit der Sühnung auch zugleich die Idee der *satisfactio vicaria* verbunden war." Trouwens — zoo gaat de S. voort — dit bevreemdt ons niet, want dat denkbeeld komt ook elders in het O. Testament voor en was in de geheele oudheid zeer verbreid. De synagogale gebeden behelzen dan

ook meer dan ééne klacht over het ophouden der offers, meer dan ééne bede om een zoenmiddel, dat hunne plaats vervangen kan (S. 14 ff.) Ja, zoo diep ingeworteld is de behoefte aan het zoenoffer, dat hier en daar in Europa de rechtzinnige Joden aan den avond vóór den grooten verzoendag een haan offeren — in weerwil van hun eigen geloof, dat de offeranden na de verwoesting van den tempel moeten stilstaan. (S. 18 ff.) Een ander bewijs voor de algemeene verbreiding der behoefte aan verzoening is het geloof der Joden aan de schulduitdelgende kracht van het lijden der vromen (S. 20 ff.). — Nadat Dr. Wünsche ons dit alles heeft medegedeeld, werpt hij (S. 23) de vraag op, „of het oud-testamentische offer werkelijk tot stand bracht wat het bestemd was uit te werken?" Zijn antwoord luidt ontkennend: het bloed van stieren en bokken kan de zonden niet wegnemen, noch ook wezenlijke verzoening aanbrengen. Hoe jammer — zoo denken wij onwillekeurig — dat de latere Joden dit niet hebben begrepen: dan hadden zij zich die klachten over het ophouden der offers kunnen besparen! Onze schrijver oordeelt anders. Volgens hem wisten reeds de oude Israëlieten, dat de offers eigenlijk onvoldoende waren en slechts voorloopig aanduidden en afschaduwden wat in het volmaakte offer, d. i. in den Messias, werkelijk en volkomen zou zijn. „Dass das Blut der Böcke und Kälber an sich die Sünde nicht wahrhaft tilgen und den Menschen gerecht und heilig machen konnte, das war doch wohl eine Wahrheit, die sich jedem tiefer denkenden Israëliten von selbst aufdrängen musste" (S. 27). Inderdaad? En hoe moest dan zulk een Israëliet het maken met *Lev.* XVII: 11, waar toch uitdrukkelijk, door Jahveh zelven, geleerd wordt wat hier, op rationalistische gronden, wordt ontkend? Zietdaar eene moeilijkheid, die Dr. Wünsche zelfs met den vinger niet aanroert. Hem is het genoeg aan te toonen, eensdeels dat het Mozaïsche offer de ideeën van verzoening en plaatsvervangend straflijden in zich sluit, anderdeels dat het niet geeft wat het belooft. Hoe het een met het ander samenhangt of bestaanbaar is, daarover bekommert hij zich niet. Zijne slotsom luidt: „So sind denn die A. T. Thieropfer in ihrer sinn- und vorbildlichen Bedeutung ein Anknüpfungspunkt für die Lehre eines leidenden und sterbenden Messias. Ihr Zweck war, auf ein wahres, geistliches Sünd- und Schuldopfer hinzudeuten und das Moment der stellvertretenden Genugthuung in den Gemüthern

wach zu rufen" (S. 27). Schaamt gij u niet, ter wille van uw dogmatisch systeem, het geheele offerwezen van zijne kracht en beteekenis te berooven en den wetgever de ongerijmdheid toe te dichten, die in deze woorden vervat is?

Doch het wordt op dezelfde bladzijde nog erger. Onmiddellijk nadat de Schrijver het Mozaïsme tot eene illusie heeft gemaakt, vaart hij uit tegen „die moderne Weltanschauung," die N. B. met alle geweld het hoogepriesterlijke ambt uit het werk van den Messias poogt te verwijderen. Over het algemeen heeft Dr. Wünsche het zeer druk met die moderne wereldbeschouwing en met hare vrienden, zoo onder de Joden als onder de Christenen. Hier wordt nu „de oude synagoge" tegen haar in het strijdperk gevoerd, die — gelijk het heet — „het hoogepriesterlijke ambt van den Messias te allen tijde erkend en in zijn belang en hooge beteekenis gewaardeerd heeft." Dat is zeker stout gesproken, maar — ook bewijsbaar? „Nach der Lehre des nicht lehrstreitigen rabbin. Schriftthums ist der Messias der Versöhner der Welt, der durch sein Selbstopfer sich ein Verdienst erworben, das sündentilgende Kraft hat." Deze woorden bevatten, vooreerst, eene leelijke insinuatie. Ook elders spreekt de S. over „das nicht lehrstreitige Schriftthum" en onderscheidt hij de daarin voorgedragen denkbeelden van de stellingen, die de Joden in hunne polemiek met de Christenen voordragen en verdedigen. (verg. S. 49, 56 enz). Hij schijnt van meening te zijn, dat de Joden in hun binnenste aan een lijdenden Messias gelooven en overtuigd zijn, dat deze in het O. Testament voorkomt, maar om zich te handhaven tegen de Christenen dat geloof bemantelen. Zoo citeert hij (S. 49) een synagogaal gebed, waarin achtereenvolgens aan *Hoogl.* II: 17; VIII: 14; *Hab.* II: 3 en *Jes.* LII: 13; LIII: 3, 15 eenige woorden ontleend worden, zonder dat duidelijk blijkt, op w i e n die woorden toegepast zijn, op Israël, dan wel op den Messias. De S. meent het laatste en vraagt: „Wie ist es nun möglich dass man im Gebete vor dem Allmächtigen eine Stelle das A. T. auf den Messias anwenden kann, im Lehrstreit mit Christen aber dieselbe leugnen?" Het geslacht der dogmatisten is toch onverbeterlijk. Men zou het niet gelooven, indien men het niet zag, dat nog in onzen tijd zulke beschuldigingen — en dan nog wel op zoo futiele gronden — worden ingebracht. Doch wij keeren terug tot de leer „der oude synagoge" over het hoogepriesterlijk ambt van den

Messias. Verbeeld u, dat Dr. Wünsche daarvoor aanvoert — twee bewijsplaatsen uit het kabbalistische boek Sohar, dat, naar zijne eigene meening (S. 95 n.), in de laatste jaren van de 13e eeuw der christelijke jaartelling geschreven is! Daarmede acht hij de zaak afgedaan.

De conclusie onzer critiek van deze eerste onderafdeeling behoeft nauwelijks te worden uitgesproken. Het kan ons volkomen onverschillig zijn, of de S. de beteekenis van het Mozaïsche offer goed heeft gevat. Al ware dat zoo, dan zou daarmede toch voor zijn eigenlijk doel niets gewonnen zijn. Immers dit staat vast — zóó vast, dat men zich bijna schaamt het uit te spreken — dat het Mozaïsche offer aan allen, die er aan geloofden, de verzoening schonk, die zij begeerden en in het heiligdom zochten. Symbolisch is dat offer zeer zeker, maar typisch wordt het eerst dan, wanneer men er over heen is. Er bestaat derhalve tusschen het offer en den lijdenden Messias geen wezenlijk, geen historisch verband. De denkbeelden der Christenen over het offer aan de geloovige Joden, ja zelfs aan de oude Israëlieten toe te schrijven, is de ongerijmdheid zelve. De Israëliet, die zich boven het wettelijk standpunt verheft, komt daardoor niet tot de hoop op een zich opofferenden Messias, maar tot het inzicht, dat alleen aan de gezindheden, die het offer symboliseert, waarde moet worden toegekend.

„Die alttestamentlichen Wortweissagungen von einem leidenden und büssenden Messias" — zoo luidt het opschrift der tweede onderafdeeling. Ook hier worden ons vreemde zaken verkondigd. Het lijden en sterven van den Messias is — zoo vernemen wij aanstonds in het begin (S. 29) — een „Kernpunkt" in de oud-testamentische geschiedenis. Nader wordt dit dus verklaard: niet op eens wordt het beeld van den lijdenden Messias volledig afgeteekend; eerst ontvangt de lezer slechts een enkelen wenk, die later opgehelderd en eindelijk tot eene afgewerkte schets uitgebreid wordt. Er laten zich dus in de oud-testamentische openbaring drie trappen onderscheiden. De eerste wordt vertegenwoordigd door *Gen.* III : 15 — bij welke plaats Dr. W. vraagt: Wat kan de slang anders beteekenen dan Satan? en wat het vrouwenzaad dan den Messias? Dat men op de eerste vraag zou kunnen antwoorden: „wel, eene slang," en op de tweede: „het menschelijk geslacht," schijnt hij niet te vermoeden. Veeleer haast hij zich om te wijzen op den tweeden

trap, die (S. 31 ff.) ingenomen wordt door de Davidische lijdenspsalmen (o. a. *Ps.* XXII, XXXV, LXIX [!], CX). Doch ook van deze maakt hij zich spoedig af, om meer opzettelijk stil te staan bij *Jes.* LII: 13— LIII (S. 33—48). Men zou verwacht hebben, dat de S. zijne Messiaansche verklaring van deze pericope nadrukkelijk had gehandhaafd tegen de afwijkende opvattingen. Doch daarvan komt niets in. Met verwonderlijke naïeveteit schrijft hij: „Jeder Zug der Weissagung ist so angethan, alsob er vom Standorte des endgeschichtlichen Vollzuges geschrieben wäre" (S. 34). Doch het komt hem, naar het schijnt, niet in de gedachten, dat hieraan bezwaar kan worden ontleend, zoowel tegen den Jesajaanschen oorsprong, als tegen de Messiaansche verklaring der pericope. Het is hem genoeg, het bewijs te leveren, dat de groote meerderheid der Joodsche uitleggers hier den Messias gevonden heeft. Daarmede zal dan „das moderne Juden- und Christenthum" zich tevreden dienen te stellen. Ondertusschen valt dit bewijs, gelijk te verwachten was, zeer zwak uit. Vooreerst blijkt (S. 36 ff.), dat uitleggers als Raschi, Aben Esra, Kimchi, Abarbenel, Lipmann en R. Isaak (schrijver van *Chissûk emûnah*) in „den knecht van Jahveh" een *collectivum* hebben gezien, en dat Saädias en anderen een der profeten in hem meenden te vinden. Wel wordt nu (S. 40) verzekerd, dat deze leeraars daardoor in strijd komen met „de oude synagoge," doch voor die verzekering blijft Dr. W. het bewijs schuldig. Immers de Targum, aan Jonathan ben Uzziël toegekend, waarin de lichtzijde der profetie Messiaansch „gedeutet," maar het lijden en de vernedering aan andere subjecten toegeschreven wordt (S. 40—42) — deze Targum kan toch zeer bezwaarlijk als getuige voor des schrijvers stelling optreden. Daarna volgen eenige citaten uit Joodsche schrijvers, één uit Midrasch Tanchuma, één uit Aben Esra en Abarbenel (die erkennen, dat vele hunner voorgangers Messiaansch verklaard hebben), één uit R. Moze Alschech, die in het midden der 16e eeuw leefde. Voorwaar geen rijke oogst! Daarbij komt nu nog, dat de Midrasch Tanchuma eigenlijk niet verder gaat dan de Targum en alleen de woorden ירום ונבה (*Jes.* LII: 13) op den Messias toepast. Ten slotte wordt nog op één der synagogale gebeden gewezen, waarin evenwel — gelijk ik daareven reeds opmerkte (bl. 315) — de Messias niet genoemd wordt en dus het subject, waarop *Jes.* LII: 13; LIII: 3, 15 worden toegepast, twijfelachtig blijft. Het is zeker

kwalijk mogelijk, zwakker betoog te leveren voor eene met groot zelfvertrouwen aangekondigde stelling, dan Dr. Wünsche ons hier voordraagt.

Intusschen is hij zelf zoo zeker van zijne zaak, dat hij het onnoodig acht, de overige getuigenissen des O. Testaments over den lijdenden Messias breedvoerig te behandelen. Slechts enkele bladzijden (S. 48—54) worden gewijd aan de toelichting van *Zach.* IX: 9; XII: 10; XIII: 7; *Dan.* IX: 24—26. De exegese van deze laatste plaats verdient, als proeve van laconisme, in haar geheel te worden medegedeeld. „Hier tritt der Messias nicht mehr [1]) bloss unter dem einfachen Titel „Gesalbter" auf, sondern unter der zusammenfassenden Bezeichnung „Gesalbter Fürst." Es soll dadurch eben ausgedrückt werden, dass er nicht bloss sterben, sondern als ein ächter und wahrer Hoherpriester für die Sünden der Menschheit sterben werde. Sein Tod hat sühnende Kraft und leistet, da er stellvertretend ist, für uns bei Gott die geforderte Genugthuung." — Zou men niet meenen iemand te hooren, die in de 17de eeuw geboren en opgevoed was? In de aanteekeningen bij de overige plaatsen vond ik niets bijzonders. Opmerkelijk scheen mij alleen, dat Dr. Wünsche zoo grooten nadruk legt op de Masorethische lezing van *Zach.* IX: 9. Wij lezen daar:

Verheug u zeer, dochter Zions!
Juich, dochter Jeruzalems!
Zie, uw koning komt tot u!
Rechtvaardig is hij en gered,
Arm en rijdend op een ezel,
Op een veulen, het jong eener ezelin.

In plaats van „arm" (עני) las de Grieksche vertaler, naar het schijnt, „zachtmoedig" (עָנָו), en zoo schrijft nu ook de Evangelist Mattheus (H. XXI: 5). In weerwil hiervan handhaaft Dr. W. de lezing עָנִי die hij paraphraseert „arm, niedrig, elend, gebeugt, niedergedrückt, leidvoll" — eene opeenhooping van synonyma, die duidelijk aantoont, hoe welkom hem dit epitheton is. Het zal ons straks blijken, dat hij, tot aanbeveling van deze zijne opvatting, zich met het volste recht beroepen kan op de Joodsche traditie, die wel is waar ook de andere verklaring

---

[1]) Alsof die titel „gezalfde" ergens elders in het O. T. aan den verwachten Verlosser gegeven werd!

(„zachtmoedig") kent, maar toch voor den „nedergebogen" Messias ontegenzeggelijk zekere voorliefde aan den dag legt.

Na den auteur op zijnen weg door het O. Testament te hebben begeleid, is men geneigd hem geluk te wenschen met zijne aankomst op vrijen grond. De jongere Joodsche geschriften toch hebben, althans voor hem, geen gezag. Wat ze over den lijdenden of stervenden Messias al of niet leeren, kan — zou men zeggen — Dr. Wünsche tamelijk onverschillig zijn. Men verwacht dus, dat hij het ons objectief en onpartijdig mededeelen, misschien zelfs historisch en psychologisch verklaren zal. Daarvan komt evenwel niets in. Het blijft hetzelfde getob om zoo vele en zoo krachtige bewijsplaatsen, als immer mogelijk is, bij te brengen. Dientengevolge vervalt de auteur hier en daar tot onjuiste interpretatiën, die hij best had kunnen vermijden. En tot toelichting van zijne bewijsplaatsen, tot opheldering van den oorsprong en de ontwikkeling der overtuiging, die zich daarin uitspreekt, levert hij niets, volstrekt niets.

Doch laat mij, alvorens deze critiek te rechtvaardigen, eerst mogen mededeelen wat Dr. Wünsche ons voordraagt.

Het was zijn streven, de getuigenissen der Joodsche bronnen over den lijdenden Messias zoo volledig mogelijk bijeen te brengen. Hij geeft ze in het oorspronkelijke, met eene vertaling, waaraan blijkbaar veel zorg is besteed. Voorts rangschikt hij ze, zooveel mogelijk, chronologisch. Ziethier een kort overzicht van zijne citaten! De rij wordt geopend door een vijftal plaatsen uit het Talmudische tractaat *Sanhedrin* (S. 56—63), waarop twee getuigenissen uit *Succa* volgen (S. 63—65). Daarna is het boek *Siphré debé Rab* (een oude commentaar op *Numeri* en *Deuteronomium*) aan de beurt (S. 65 f.). Dan volgt eene lange reeks van citaten uit allerlei midraschîm, van de oudste af tot de jongste toe (S. 66—92). Daarna zijn de Joodsche exegeten aan het woord, met name Aben Esra, Raschi, Abarbenel (S. 93—95). Vervolgens worden de uitspraken medegedeeld, die in de kabbalistische boeken *Sohar* (S. 95 ff.) en *Sohar chadasch* (S. 103 ff.) voorkomen. Eindelijk worden nog twee synagogale gebeden aangevoerd (S. 106—108). — Meer dan eens was, in deze citaten, de Messias ben Joseph of ben Ephraïm vermeld. Dit geeft Dr. W. aanleiding om aan zijn boek een excursus toe te voegen: *Ueber die Lehre von einem doppelten Messias bei den Juden* (S. 109—

121). Daarin wordt betoogd, dat de Joden, buiten staat om de teksten over de vernedering van den Messias met die over zijne heerlijkheid te rijmen, bij wijze van expediënt, naast den eigenlijken Messias, zoon van David, een tweeden hebben geplaatst, wien zij de herstelling van de tien stammen opdroegen, en van wien zij verwachtten, dat hij in den oorlog tegen Gog en Magog (*Ezech.* XXXVIII v.) het leven verliezen zou. Wat verder nog over dezen Messias ben Joseph werd gephantaseerd, deelt Dr. W. ons in zijn excursus mede. Hij zelf heeft natuurlijk met dit „sagen- und mährchenhaftes Gewebe" niets op en acht het wederlegd door de opmerking, dat het O. Testament maar één Messias kent. De moeilijkheid, waarvan de Joden de oplossing te vergeefs zochten, is, door de christelijke leer van de twee naturen en de twee *status* van den Messias, sedert lang uit den weg geruimd.

Aan deze slotopmerking van Dr. Wünsche kan mijne critiek van dit gedeelte zijner monographie zich onmiddellijk vastknoopen. Zij bewijst namelijk, dat hij zich van het eigenlijke karakter der door hem verzamelde en vertaalde uitspraken geene juiste voorstelling heeft gevormd en ze dientengevolge meet met een maatstaf, dien hij niet had mogen aanleggen. Dit is in hem te meer bevreemdend en afkeurenswaardig, omdat hij anders toont zeer wel te weten, tot welke soort van literatuur die uitspraken behooren. Opzettelijk spreekt hij zich daarover uit in zijn *Vorwort* S. V—VII. Mijne citaten — zoo ongeveer laat hij zich daar hooren — zijn alle ontleend aan de Hagada. Men zal dus tegenwerpen, dat deze geene autoriteit heeft en nimmer bewijzen kan, dat de lijdende Messias in de Joodsche dogmatiek was opgenomen. Doch men bedenke, dat de Hagada een even gewichtig bestanddeel is van de Joodsche literatuur als de Halachah („wetsinterpretatie") en b. v. in den Talmud eene ruime plaats inneemt. Zij maakt daarvan, als het ware, het homiletische deel uit en dient den geest, die zich in de fijnheden der wetsverklaring verdiept heeft en daardoor afgemat is, tot afwisseling en rustpunt. „Plötzlich erscheint die Hagada, als ein liebliches Idyll, an das Herz und Gemüth sich wendend und ein Thema behandlend, was mit dem Gegenstande der Verhandlung scheinbar in gar keinem Causalnexus steht, aber in den mannichfachsten Variationen wird das Thema abgespielt." Datzelfde karakter vertoont nu ook de Hagada, in de Midraschîm opgenomen. Dik-

werf is zij moeilijk te verklaren, „oft geht sie etwas ins Phantastische oder Transcendente über,” doch dit neemt niet weg, dat zij dikwerf den zin eener oudtestamentische uitspraak met treffende juistheid teruggeeft en psychologisch juister verklaart dan de Halachah, die zich soms in haarkloverijen verliest. Toegegeven moet worden, dat men haar in de practijk nooit eigenlijke (*sic*) autoriteit heeft toegekend, maar — „immer ist sie bei sinnigen, stillen und gedankenvollen Gemüthern beliebt gewesen; und sie wird es hoffentlich wohl auch bleiben. Wer überhaupt Sinn für Blumenduft und Farbe hat, der wird auch mit Wohlgefallen bei der Hagada verweilen.”

Hier wordt, gelijk aanstonds in het oog valt, veel goeds en behartigenswaardigs gezegd. Doch waarom blijft Dr. Wünsche zelf daaraan niet indachtig? Hoe kan hij van de Hagada's over „Messias ben Joseph” zich afmaken met de opmerking, dat ze „sagen- und mährchenhaft” zijn en dat het O. Testament slechts één Messias kent? Zijn misschien de overige Hagada's niet „sagen- und mährchenhaft?” Komen ze wellicht wel overeen met de historisch verklaarde leer van het O. Testament? Men bemerkt aanstonds, dat hier met twee maten gemeten wordt. Consideratiën, die òf overal òf nergens moesten worden ingebracht, laat Dr. Wünsche nu eens wel, dan weder niet gelden.

De verklaring van dit verschijnsel is niet verre te zoeken. De schrijver is en blijft dogmaticus. Het is hem eigenlijk steeds te doen om hetgeen hij zelf erkent, dat in de Hagada niet te vinden is, om het dogma van den lijdenden Messias. Waar hij dit aantreft of meent aan te treffen, daar getroost hij zich gaarne de vrijheden, die de hagada zich overigens veroorlooft. Maar als zij dat dogma niet verkondigt of zelfs schijnt te weerspreken, dan wordt zij als willekeurig en onschriftuurlijk op zijde gezet.

Om dit geheel te begrijpen, moeten wij ons de zienswijze van Dr. Wünsche nog eens volledig voor den geest roepen: dán-eerst zal het ons duidelijk worden, welk belang hij, op zijn standpunt, bij den dogmatischen inhoud der Hagada heeft. Men herinnere zich dan, dat hij den lijdenden Messias zoowel in de Mozaïsche offers als in menige profetie, meer of minder ondubbelzinnig, vindt aangeduid. Wanneer hij nu in de Hagada den lijdenden Messias terugvindt, dan leidt hij daaruit — niet onnatuurlijk — af, dat de Joden voortdurend zulk een Messias hebben verwacht.

Hoe meer citaten hij kan bijbrengen, des te beter schijnt hem die conclusie gewettigd. Bovendien acht hij het van het hoogste gewicht, dat de verwachting van een lijdenden Messias worde toegekend aan de Joodsche tijdgenooten van Jezus; dit is zelfs een postulaat van zijne theorie over den samenhang tusschen het O. en N. Verbond. Over dit laatste punt weidt hij niet uit, doch eene aanteekening op bl. V van het *Vorwort* leert toch, dat hij er zoo over denkt. Daar wordt gewezen op *Luc.* II: 34, 35; *Joh.* I: 29 en de conclusie opgemaakt: „Auch zur Zeit der Geburt Christi war die Vorstellung, dass der kommende Messias werde leiden müssen, nicht verschwunden, sondern noch in vielen Gemüthern lebendig." Inderdaad, „nicht verschwunden:" dát is, op het standpunt des schrijvers, het ware woord; het is ééne doorloopende traditie, die in het O. Testament begint en in de Hagada voortloopt. Dáárom wordt dan ook (S. 109 n.) uitdrukkelijk gezegd, dat de leer van den tweevoudigen Messias, Ben David en Ben Joseph, uit den na-christelijken tijd afkomstig is; daarin is zij, volgens den auteur, onderscheiden van het geloof in den lijdenden Messias, dat veel ouder brieven heeft. Men begrijpt nu, met welk oog Dr. Wünsche de Hagada beziet. Zij is hem meer of minder waard, al naar gelang zij de onderstelde dogmatische traditie meer of minder zuiver teruggeeft. Misschien heeft hij zich zelven mede gerangschikt onder degenen, die „Sinn für Blumenduft und Farbe haben", maar — in waarheid ging hij toch uit op de dogmenjacht.

Het bevreemdt ons nu niet langer, dat de schrijver onder zijne citaten ook enkele opneemt, die niet bevatten wat hij er, met welgevallen, in leest. Dit geldt bepaaldelijk van de uitspraken, waarin de zgn. „barensweeën van den Messias", חבלי המשיח, worden vermeld. De eerste komt voor S. 61 (*Sanhedrin* fol. 98 *b*). Ongetwijfeld heeft daar de genoemde formule de beteekenis, die wij allen kennen: op de vraag zijner leerlingen, wat de mensch doen moet om bevrijd te worden van de *heblê ha-maschiah*, antwoordt R. Eliëzer, dat hij zich moet toeleggen op de studie van de Wet en op goede werken. Hier kan aan niets anders worden gedacht dan aan de moeilijke en benauwde dagen, die de komst van den Messias voorafgaan. Dr. Wünsche citeert N. B. in de noot de juiste verklaring van Raschi en vertaalt zelf: „die Schmerzen des Messias" — waarbij hij aanteekent: „Nach dieser Stelle ist der Messias überhaupt mit Schmerzen und

Leiden behaftet". — In een Midrasch op de Spreuken (aangehaald S. 74) zegt God verlossing toe uit drie tuchtigingen: den oorlog van Gog en Magog, de weeën van den Messias en het gericht der Gehenna. Ook dit is geheel ondubbelzinnig. De schrijver merkt op: „Der Ausdruck חבלי המשיח, „Schmerzen des Messias", welchen wir auch an verschiedenen Stellen der Talmuds — — finden, bezeichnet theils die der Ankunft des Messias angeblich vorhergehende bedrängnissvolle Zeit, theils die Leiden und Qualen des Messias selbst." Dit laatste is eenvoudig eene onwaarheid. De eerst medegedeelde verklaring is de eenig-juiste. Doch Dr. Wünsche had zijn „angeblich" wel in de pen mogen houden. Zulk eene critiek komt, gelijk wij boven zagen, in het geheel niet te pas. Hier is zij dubbel misplaatst, omdat volgens het O. Testament werkelijk de verschijning van den Messias door „eine bedrängnissvolle Zeit" voorafgegaan wordt en bovendien het N. Testament deze leer sanctioneert (*Matth.* XXIV: 8; *Marc.* XIII: 8).— Nog eenmaal begaat de auteur denzelfden blunder. S. 95 citeert hij uit Abarbenel deze woorden: „Weil die Schmerzen des Messias so gross sind, so begehrten die Weisen, dass die Erlösung nicht in ihren Tagen vor sich gehen möge, da sie sich vor ihren Schmerzen fürchteten." Daarbij — hoe is het mogelijk! — de aanteekening: „selbst Abarbenel sagt, dass der Messias mit grossen Schmerzen belastet sein werde." De partijdigheid van Dr. Wünsche neemt, gelijk men ziet, allengs de proportiën aan van een afschrikkend voorbeeld. De woorden van den Joodschen uitlegger behelzen louter onzin, wanneer men daarin het lijden van den Messias zelven vindt aangeduid en niet de benauwdheid, die zijne komst voorafgaat.

Doch het loont de moeite niet, nog andere aanmerkingen op de bijzonderheden te maken. Laat mij liever aanwijzen, hoe het door ons in te nemen standpunt van dat des schrijvers verschilt.

Wij gaan, bijna zeide ik: van lijnrecht tegenovergestelde, althans van geheel andere praemissen uit dan Dr. Wünsche en komen nu ook tot eene geheel andere methode.

In het O. Testament vinden wij geen lijdenden Messias. Het N. Testament leert ons, dat de verwachting van zijne komst bij de tijdgenooten van Jezus niet bestond. De latere Joden daarentegen hebben die verwachting en spreken haar uit in de Hagada. Hoe is dat te verklaren? — zoo vragen wij. Vanwaar dit hun geloof? Onder welke invloeden heeft het zich gevormd en ont-

wikkeld? Het belang van dit probleem springt in het oog. Ook zal niemand beweren, dat het ijdele moeite is, naar de oplossing daarvan te zoeken. Wel is de Hagada zeer vrij in hare bewegingen en zou men te vergeefs beproeven daarin eenheid aan te wijzen of haar te onderwerpen aan de wetten der logica. Haar wezen — door Dr. Wünsche in zijn *Vorwort* goed aangeduid, door anderen, b. v. Jost [1]), nog juister beschreven — verzet zich tegen elke poging om haar in een keurslijf te wringen. Doch hoe „spielend" en phantastisch ook, zij is toch geen product der willekeur. Zij is uitdrukking van den volksgeest en de volkswenschen. Zij laat zich dus, zoo goed als een ander literarisch verschijnsel, tot hare oorzaken terugbrengen. En met name kan het feit, dat de lijdende Messias in de Hagada is opgenomen, niet toevallig zijn, niet in de lucht hangen. Hoe daarvan dan rekenschap te geven?

Men verwacht van mij geen volledig antwoord op deze vraag, niets meer dan een paar losse opmerkingen, die bij het lezen van Dr. Wünsche's verzameling van citaten zich aan mij opdrongen.

Aanstonds denken wij aan den invloed van het Christendom op de Joden. De Christenen geloofden niet slechts in een Messias, die geleden had en gestorven was, maar pasten ook een aantal teksten van het O. Testament op hem toe. Hunne exegese zal wel niet door hare juistheid indruk hebben gemaakt, maar kon toch sommigen onder de Joden aantrekkelijk schijnen. Aan den anderen kant is het niet waarschijnlijk, dat wij hier te doen hebben met eenvoudige ontleening. De gespannen verhouding tusschen Joden en Christenen maakte de eerstgenoemden natuurlijk ongeneigd om de laatsten te volgen, vooral ten aanzien van een zoo cardinaal punt als dit. De erkenning van den lijdenden Messias moest zich zelfs aan het bewustzijn der Joden voordoen als een begin van afval tot het Christendom. Wij zoeken dus naar andere oorzaken. Doch tegelijk houden wij in gedachte, dat de Christenen het voorbeeld gegeven hadden en dat inzonderheid de teksten, die zich tot toepassing op den lijdenden Messias leenden, door hen waren aangewezen, zoodat de Joden die niet meer behoefden te zoeken.

De hoofdfactor van de wijziging, die de zienswijze der Joden

---

[1]) *Geschichte des Judenthums u. seiner Secten* II: 212 ff.

ten aanzien van dit punt heeft ondergaan, ligt, zoo ik mij niet bedrieg, in de droevige wending van hun politieken en maatschappelijken toestand, sedert de oorlogen met Titus en Hadrianus. Zelven ten diepste vernederd en onderdrukt, begonnen zij behoefte te gevoelen aan een Messias „van gelijke bewegingen" als zij. Het gaf hun eene zekere bevrediging, zich den beloofden Verlosser te denken als deelgenoot van hun lijden en van hunne smarten. Zijne heerlijkheid werd, als het ware, achteruitgeschoven. Vóórdat hij haar aanvaarden kon, moest hij eerst met zijn volk den beker der droefheid ledigen.

In plaats van hierover langer uit te weiden, deel ik ééne hagada mede, die mij de *genesis* van het geloof in den lijdenden Messias aanschouwelijk schijnt te maken. Ik geef haar met de eigen woorden van Dr. Wünsche (S. 57—59), die mij toeschijnen den zin van het oorspronkelijke (*Sanhedrin* fol. 98 *a*) juist uit te drukken.

„R. Jehoschua ben Levi fand den Elias an der Pforte des Paradieses stehen und sprach zu ihm: Wann wird der Messias kommen? Elias antwortete ihm: Sobald es diesem Herrn beliebt. Da sprach R. Jehoschua ben Levi: Zwei habe ich gesehen, die Stimme von dreien aber gehört. Ein andermal fand R. Jehoschua ben Levi den Elias am Eingange der Höhle R. Schimeon's ben Jochai stehend und fragte ihn: Werde ich in das zukünftige Leben kommen? Elias antwortete: Wenn es dieser Herr will. R. Jehoschua ben Levi sprach: Zwei habe ich gesehen, die Stimme von dreien aber gehört [1]). Er fragte ihn weiter: Wann wird der Messias kommen? Elias antwortete: Gehe hin und frage ihn selber. Darauf jener: Wo hält er sich auf? Dieser: An der Pforte Roms. Jener: Was ist sein Zeichen? Dieser: Er sitzt unter Armen, die mit Krankheit beladen sind, und alle lösen ihre Wunden auf einmal auf und binden sie wieder zu, er aber löst eine nach der andern auf und bindet sie wieder zu, denn er sagt: Vielleicht verlangt man nach mir, damit ich dann nicht aufgehalten werde, sondern öffentlich hervortrete. R. Jehoschua ging hierauf zum Messias hin und sprach zu ihm: Friede über dir, mein Meister und mein Lehrer! Der Messias erwiderte: Friede auch über dir, Sohn

[1]) De twee zijn R. Jehoschua en Elias; de derde is de Schechinah, de vertegenwoordiger Gods.

Levi's! Darauf R. Jehoschua: Wenn kommst du, o Herr? Er: Heute. Als R. Jehoschua wieder zu Elias kam, fragte ihn dieser: Was hat er (der Messias) dir gesagt? R. Jehoschua sprach: Friede über dir, Sohn Levi's! Elias sprach: Damit hat er dich und deinen Vater der zukünftigen Welt versichert. R. Jehoschua sprach: Er hat mich aber getäuscht, indem er zu mir sprach, dass er heute kommen werde und er ist doch nicht gekommen. Elias sprach zu ihm: So er dir gesagt hat „heute," so hat er damit sagen wollen, wenn ihr seine Stimme hört" [1]).

Van uitvoerige verklaring dezer aandoenlijk schoone plaats onthoud ik mij. Ontvangt de lezer daarvan denzelfden indruk als ik, dan hoort hij in die schildering van den Messias, nederzittende onder de kranke armen, den hartslag van het verdrukte Joodsche volk. Wat is psychologisch verklaarbaarder dan de metamorphose, die de verwachte Zaligmaker, blijkens deze en andere plaatsen, in de voorstelling der Joden heeft ondergaan?

In het O. Testament zelf ontbreekt het, zoo ik wel zie, geenszins aan analogieën voor dit zielkundig proces. Sedert lang is opgemerkt, dat de beloofde Davidszoon in *Jes.* XL verv. geheel op den achtergrond treedt en als het ware — niet in werkelijkheid! — vervangen wordt door „den knecht van Jahveh," wiens heerlijkheid door lijden voorafgegaan en bewerkt wordt. Het Israëlietische volk in de ballingschap schept zich een voorganger naar zijn hart, maar geeft hem dan ook een ruim deel van het lijden, dat het zelf te verduren heeft. — Reeds in *Zach.* IX: 9 (verg. boven bl. 321) meen ik een begin van dezelfde gedaanteverwisseling op te merken. De opmerking van Dr. Wünsche over den zin van עני is niet onjuist. De reden, waarom de profeet ook den Messias laat deelen in de verdrukking, zal wel deze zijn, dat hij zelf tot „de verdrukten" behoort en voor hen sympathie heeft, meer dan voor de aanzienlijken en machthebbers [2]). Zeker is het geen toeval, dat deze tekst van Zacharia in de Hagada van den Messias zoo herhaaldelijk voorkomt [3]): Zions koning, „arm en rijdende op een ezel," wek-

---

[1]) De lezer ziet zeker de toespeling op *Ps.* XCV: 7 niet voorbij.

[2]) Verg. mijn *Godsdienst van Israël* I: 67—69 en de uitspraken van den eersten Zacharia, H. X: 5^b; XI: 7, 11.

[3]) Zie Wünsche S. 60, 61, 66 f., 70 (bis), 71, 75, 100, 103.

te blijkbaar de sympathie op van hen, die zich gaarne in Israëls toekomst verdiepten.

Nadat eenmaal door de vernedering en het lijden der Joden het gevoel van behoefte aan een Messias, deelgenoot hunner smarten, gewekt was, kwamen de oud-testamentische teksten over den lijdenden rechtvaardige daaraan als het ware tegemoet en werd, onder hun invloed, de voorstelling, die men zich van den Messias vormde, verder ontwikkeld en gevariëerd. Ten aanzien van geen enkel punt vormde zich volstrekte eenstemmigheid; verreweg de meeste bijzonderheden bleven zelfs geheel onbepaald, opene quaestiën als het ware, waarover ieder zijne eigene meening had, of ook dezelfde persoon nu eens zoo, dan weder anders zich uitsprak. Elke hagada levert zoo de stof voor eene afzonderlijke psychologische studie — hetgeen niet zeggen wil, dat elke hagada verdient zoo nauwkeurig ontleed en nagerekend te worden, als noodig zijn zou om hare wording geheel bloot te leggen. Men vergunne mij, met een paar proeven de strekking dezer opmerkingen toe te lichten.

In de daareven medegedeelde plaats uit het tractaat *Sanhedrin* troffen wij de voorstelling aan, dat de Messias reeds op aarde aanwezig, zijne verschijning alleen nog toekomstig was. Datzelfde denkbeeld vinden wij ook elders terug, en wel met deze nadere bepaling, dat de Messias geboren is op den dag der verwoesting van den tempel (70 n. Chr.) en sedert dat tijdstip zich schuil houdt. Zoo schrijft Aben Esra (vgl. Wünsche S. 93), dat de voorgangers hebben overgeleverd: „ten dage dat Jeruzalem verwoest werd is de Messias geboren;" in een aantal andere plaatsen wordt hetzelfde gezegd (vgl. S. 92 n.). Wij begrijpen nu nog beter, hoe men er toe kwam om den Messias als verdrukt en lijdende voor te stellen: verkeerde hij reeds werkelijk onder zijn volk, dan moest hij ook wel deelen in de ellende, waaraan dat volk was blootgesteld. Maar vanwaar de voorstelling zelve van de geboorte op dat tijdstip? Bedrieg ik mij niet, dan berust zij op *Gen.* XLIX: 10:

> De schepter zal niet wijken van Juda,
> noch de veldheersstaf van tusschen zijne voeten,
> totdat Silo komt —

Bekend is, dat deze opvatting in de oudheid zeer verbreid was en dat Silo, op grond daarvan, een der namen was van den

Messias [1]). Niets lag meer voor de hand, dan uit den aldus verklaarden tekst af te leiden, dat althans de geboorte van den Messias aan de opheffing van Juda's zelfstandig volksbestaan moest voorafgaan, zoodat dit feit niet later vallen kon dan op den dag der verwoesting van Jeruzalem.

Niet zoo gemakkelijk schijnt het mij, den oorsprong aan te wijzen van het denkbeeld, dat de eigenlijke Messias, zoon van David, door een anderen, zoon van Joseph, zou worden voorafgegaan. Dr. Wünsche meent (S. 110), dat deze tweede Messias aan *Zach.* XII: 10 („zij zullen zien op mij, dien zij doorstoken hebben") zijn ontstaan te danken heeft. Hij doet opmerken, dat de Jeruzalemsche Gemara deze plaats op den Messias toepast, de Babylonische op Messias ben Joseph, en leidt daaruit af, dat het geloof in dezen laatste is opgekomen in den tijd, die tusschen de redactie van de ééne en de andere Gemara is verloopen. In de quaestie, of de chronologische verhouding der beide Gemara's hier juist is bepaald, verdiep ik mij thans niet. Doch ik doe opmerken, dat Dr. Wünsche niet bewijst wat hij bewijzen wil. Al was zijne beschouwing volkomen juist, dan zou daarmede nog niet zijn aangetoond, dat de Messias ben Joseph naar aanleiding van Zach. XII: 10 was uitgedacht. Werkelijk kan dit niet wel worden aangenomen: er is immers in die plaats niets, dat aanleiding geeft om een afstammeling van Joseph tot Messias te maken? — Mij heeft het getroffen, dat in meer dan ééne hagada *Deut.* XXXIII: 17 op den Messias ben Joseph wordt toegepast [2]). Is wellicht die plaats de grondslag der geheele voorstelling? Men moet erkennen, dat daar aan „den eerstgeboren stier" van Joseph zeer verheven praedicaten worden toegekend: hij bezit majesteit en stoot met zijne hoornen volkeren, ja de uiteinden der aarde. Paste men dit niet op het verledene — en dan wel, volgens de waarschijnlijke bedoeling des dichters, op Jerobeam II — maar op de toekomst toe, dan moest men wel verwachten, dat uit Ephraïm of Manasse alsnog eene persoonlijkheid zou opstaan, die den Messias vrij nabijkwam. Toen eenmaal dat denkbeeld was opgekomen, ging al het overige, bepaaldelijk de verdeeling der rollen tusschen de twee Messiassen, van zelf.

---

[1]) Vgl. Wünsche S. 62, 63 n.

[1]) Zie Wünsche S. 71, 100.

Doch ik mag hierover niet verder uitweiden. Wellicht heb ik reeds te lang stilgestaan bij Dr. Wünsche's geschrift. Is het mij gelukt aan te wijzen, dat het onderzoek, hetwelk hij ons overlaat, niet van belang ontbloot is, dan heb ik geen ijdel werk verricht. Door de lezing van zijn boek was ik voor mij overtuigd geworden, dat het geloof der latere Joden aan den lijdenden Messias meer aandacht verdient, dan daaraan o. a. door Jost en Graetz gewijd is. Laat mij mogen hopen, dat de lezer thans in die overtuiging deelt.

Leiden. A. KUENEN.

Dr. M. A. N. ROVERS. *Heeft Paulus zich ter verdediging van zijn apostelschap op wonderen beroepen?* Amsterdam, C. L. BRINKMAN 1870. (*f* 0.50.)

„Al wederom eene interpolatie in de echte brieven van Paulus!" zal menigeen hoofdschuddend uitroepen, als hij het geschrift van Dr. Rovers ter hand neemt en ontwaart, dat zoowel Rom. 15, 19 als 2 Cor. 12, 12 onecht wordt verklaard. „Zoo kan „men gemakkelijk de wonderen wegcijferen uit het N. T., als „men op deze wijze het snoeimes hanteert!" Gemakkelijk? Ja, indien hier niets anders gedaan ware, dan wegsnijding van hetgeen nu eenmaal met het beruchte: „wonderen zijn onmogelijk!" in strijd was bevonden. Maar dit is hier het geval niet. De heer Rovers heeft de moeite niet ontzien om zich en zijnen lezers rekenschap te geven van hetgeen tegen de echtheid der plaatsen met recht kan worden ingebracht. En al valt het niet te ontkennen, dat hoogstwaarschijnlijk de vermelding der wonderen in 2 Cor. 12, 12 den criticus deze plaats verdacht zal gemaakt hebben, van petitio principii behoeft daarom zijn bewijsvoering niet beschuldigd te worden.

Ik wil zoo kort mogelijk verslag geven van den gedachtengang door den schr. gevolgd.

In hoofdstuk I wordt eerst de plaats 2 Cor. 12, 12 verklaard zoowel a) op zichzelf als b) naar den context en c) bij vergelijking met Rom. 15, 19; dan geconstateerd, 1°) dat Paulus nergens elders in zijne echte brieven van door hem verrichte

wonderen spreekt; 2°) dat hij daarentegen 1 Cor, 1, 22 aan de Joden hun wonderzucht verwijt; 3°) dat de schr. der Hand. hoegenaamd geen gewag maakt van wonderen door Paulus in Corinthe verricht; 4°) dat de woorden 2 Cor. 12, 12 het verband der rede 2 Cor. 12, 11—13 vlg. verbreken; 5°) dat ook Rom. 15, 19 niet van Paulus, maar van een ander moet zijn, die met 2 Cor. bekend was, daar Rom. 15, 18—24 kennelijk naar 2 Cor. 10, 13—18 is gevolgd, terwijl omgekeerd 2 Cor. 12, 12 door denzelfden interpolator naar het door hem ingevoegde 19e vers van Rom. 15 gevormd en 2 Cor. 12 geïntercaleerd zal zijn.

In het 2de hoofdstuk treedt onze auteur in een opzettelijke beschouwing van de wijze waarop Paulus gewoon was zijn apostelschap te verdedigen. Ook hier splitst zich het onderzoek in drie deelen. Vooreerst wordt gevraagd: welke waren de beschuldigingen tegen Paulus ingebracht? Ten andere: hoe gaat hij bij de wederlegging te werk? Eindelijk: hoe is hij na zijn dood bestreden?

Uit eene naauwkeurige beschouwing van de brieven aan de Galatiers en de Corinthiers blijkt, 1°) dat het dáár bij de Galatiers vooral om het door hem verkondigde evangelie, hier, bij de Corinthiers, om zijn recht op den titel van Apostel te doen was; 2°) dat Paulus bij zijne zelfverdediging geen gebruik maakte van zinnelijke wapenen, maar eenvoudig zich beriep op de gezegende vruchten van zijn arbeid in de gemeenten door hem gesticht en op de eigen geestelijke ervaring van hen, die door hem tot het geloof waren gebracht; een methode, waarmede het beroep op door hem te verrichte wonderen kwalijk te rijmen is; 3°) dat, blijkens twee onzer kanonieke geschriften, de Apocalypse en den brief van Jacobus, reeds in het N. T. tegen Paulus wordt gepolemiseerd, terwijl uit de Clementinen valt op te maken dat die polemiek nog tot omstreeks de helft der 2de eeuw in alle hevigheid voortduurde. Terloops wordt hier nog opgemerkt, dat de polemiek der Clementinen tegen Paulus schijnt te bewijzen, dat het 12de vers nog niet opgenomen was in 2 Cor. 12, toen deze antipaulinische strijdschriften 't zij in hunne tegenwoordige redactie, 't zij in hunne eerste gestalte (*κήρυγμα* en *περίοδοι πέτρου*) ontstonden, daar wij anders zonder twijfel d. t. pl. ook wel een uitval als deze tegen Paulus zouden lezen: gij *Simon*! beroept u als een schaamte-

looze leugenaar op uwe teekenen, wonderen en krachten. [1])

Een afzonderlijk hoofdstuk (het 3[de] of laatste) wordt gewijd aan het oordeel door Paulus over de *δύναμεις* geveld. Immers wat de *σημεῖα* en *τέρατα* betreft, blijkt uit zijne brieven altans zooveel, dat hij het in de Joden laakte dat zij daaraan te veel waarde hechten. Over de *δύναμεις* laat de apostel zich uitvoeriger uit. Blijft het ook eenigszins twijfelachtig, waarin volgens hem het onderscheid bestond tusschen de *ἐνεργήματα δυνάμεων* en de *χαρίσματα ἰαμάτων*, zooveel blijkt, vooral uit 1 Cor. 12, ten overvloede, dat het *χάρισμα δυνάμεων* door Paulus niet onder de praerogatieven van het Apostelambt werd gerekend. Gelijk Gal, 3, 5 zoo spreekt Paulus ook 1 Cor. 12, 10 duidelijk genoeg als zijne overtuiging uit, dat ook deze gave zonder onderscheid van stand aan alle geloovigen door God kon worden verleend.

„Wanneer dus Paulus," zoo eindigt de schrijver zijn betoog, „gelijk het 2 Cor. 12, 12 heet, de *δύναμεις* onder de bewijzen „van zijn Apostelschap had opgenomen, dan zou hij met zich-„zelven in strijd zijn gekomen, daar volgens zijn eigen getuigenis „ook anderen, die geen Apostelen waren, in het bezit dezer krach-„ten konden zijn. Door zulk een bewijsvoering kon hij dus zeker „zijn op zijne lezers niets te vermogen, daar zij, door zich „op zijn eigen getuigenis te beroepen, hem konden weerleggen."

Staat nu, volgens den S. de onechtheid van 2 Cor. 12, 12 vast, hij waagt zich niet aan de beantwoording der vraag, wanneer deze interpolatie heeft plaats gehad, maar vergenoegt zich met de weêrlegging van Renan, die de onmogelijkheid van alle interpolaties in de brieven van Paulus beweert.

Hiermede heb ik aan mijne taak als verslaggever van den inhoud dezer kritiek voldaan. Gaarne erken ik. met groot genoegen den schrijver gevolgd te zijn in zijn ordelijk en helder betoog. Indien ik eenige aanmerking moest maken, zou het

---

[1]) Zoo in substantie Rovers, die blz. 35 van den auteur der Clementinen zegt: „hij, die de beste bedoelingen van den Apostel in een kwaad daglicht „had gesteld — — kon er toch zooveel kwaad niet in vinden hem voor een „leugenaar te verklaren." Deze redenering getuigt niet van bijzondere vertrouwdheid met de Clementinen, waarin immers Simon (Paulus) wel degelijk als wonderdoener in superlativo voorkomt [zie b. v. de breede opsomming zijner wel geconstateerde wonderen waarbij zelfs een soort van tafeldans voor-, komt, Hom. II, 32.] Men kan dus uit de Clementinen volstrekt niet opmaken, dat bij het te boek stellen daarvan, de auteur onbekend was met 2 Cor. 12, 12. Trouwens uit het tegenovergestelde zou de echtheid der plaats nog niet volgen

deze zijn, dat de heer Rovers mij voorkomt te veel te hebben willen bewijzen, als hij zegt: „Paulus *kon* zich niet op teekenen „wonderen en krachten beroepen als bewijzen van zijn Apostel „schap, daar hij eensdeels de Joden wegens hunne *wonder*zucht „veroordeelde, en ten andere overtuigd was, dat de gave der „*krachten* niet uitsluitend aan de Apostelen verleend was." Immers nadat de *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* genoemd waren als die genen met wie Paulus zich wel dorst te meten, had hij niets anders te doen dan het betoog te voeren, dat, indien men, met het oog op hetgeen dezen als apostelen hadden volbracht, bij hem, Paulus kwam om te onderzoeken naar de bewijzen voor zijne aanspraak om met dezen op éénen rang gesteld te worden, hem waarlijk de *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* niet ontbraken. M. a. w. het was Paulus hier niet zoozeer te doen om de criteria van den apostel naar zijn eigen ideaal, als wel naar de voorstelling dergenen, die in de Twaalve de *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, de apostelen bij uitnemendheid zagen. Ook verdient misschien de vraag overweging, of met de wonderen en krachten te Corinthe gewrocht niet zouden kunnen bedoeld zijn buitengewone daden en feiten, welke onder de aan Paulus trouw gebleven Corinthiers waren gezien, en die, ofschoon niet onmiddelijk door Paulus in persoon tot stand gebracht, toch voor de deugdelijkheid zijner zaak konden geacht worden te pleiten.

Zeer heeft het mij bevreemd, in dit opstel nergens gewag gemaakt te zien van het door *J. C. Matthes* op bl. 203 (tweede uitgave) van „de nieuwe richting" tegen de echtheid van 2 Cor. 12: 12 en Rom. 15: 19 ingebrachte. Inderdaad is d. t. p. in weinige regels het voornaamste bijeengevoegd wat voor de interpolatie van beide plaatsen pleit. M. i. had Rovers, ofschoon hij de zaak zooveel breeder behandelde, toch nog iets van Matthes kunnen overnemen, dit nl., dat zoowel Rom. 15, 19 als 2 Cor. 12: 12 de interpolatie zich wellicht maar tot een gedeelte van het vers uitstrekt en wel zoo, dat op de eerste plaats alleen de woorden *ἐν δυνάμει σημείων και τεράτων* op de andere plaats alleen deze: *σημείοις καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν* uit den text moeten verwijderd worden. Voorzoover op een gebied als dit zekerheid te verkrijgen is, acht ik de onechtheid althans van die woorden onbetwistbaar.

A. D. LOMAN.

LITERARISCH OVERZICHT.

Sedert mijn laatste verslag van den voortgang der *Philosophische Bibliothek* van von Kirchmann (1ste Stuk dezes Jaars) is de *Philosophische Sittenlehre* van Schleiermacher compleet geworden. Van de werken van Kant zijn verder verschenen in twee afleveringen, zijne *Logik*, die, op verzoek van den wijsgeer en naar de aanteekeningen, die hij bij zijn lessen gebruikte, in 1800 werd uitgegeven door G. B. Jäsche; vervolgens Kant's *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, *die als Wissenschaft wird auftreten können*, in twee afleveringen; eindelijk, in een aflevering, Kant's *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en de *Metaphysik der Sitten*, in twee afleveringen. Voorts *drie* afleveringen van de zes, waarin Schleiermacher's meesterlijke vertaling van Plato's Politeia »der Staat", zal voorkomen. Van Descartes' werken geeft één aflevering eene biographie van den wijsgeer en zijne verhandeling over *de Methode*, en twee zijne »Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie."

Van de *tweede* uitgave van Lotze's Mikrokosmus, *Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, Versuch einer Anthropologie*, verscheen het *tweede* deel op 't einde van het vorige jaar. Dit deel beslaat in deze editie 16 bladzijden meer dan in de eerste. In een opstel, waarvan ik straks verslag zal geven, draagt Fichte het volgende algemeene oordeel over dit werk van den Göttinger wijsgeer voor. Naar aanleiding van Lotze's theorie over onze *rangschikking van de dingen in eene ruimte* zegt hij: Auch diese Leistung, wie fast Alles, was bisher von jenem ausgezeichneten Denker ausgegangen ist, muss für den Mitforscher von mächtig anregender Wirkung seyn, und den Trieb hervorrufen, mit ihm sich kritisch auseinander zu setzen. Was uns selbst betrifft, so mussten wir finden bei mehr als einer Gelegenheit, dass was er erweist und

behauptet, ganz auf dem Wege des Richtigen liege, ohne darin doch den letzten, erst entscheidenden Schritt zu thun, welchen er viel mehr, durch eine für uns nicht immer gerechtfertigte Enthaltung des Urtheils, sich versagt und solchergestalt den eigentlichen Gewinn seiner Leistung sich selber vorenthält. Dürfen wir uns ein summarisches Urtheil gestatten über ein so grossartig angelegtes und in seinen Einzelausführungen so gedankenreiches Werk, wie der »Mikrokosmus'' ist: so scheint uns das am Schlusse ausgesprochene Endergebniss kaum der grossen Zurüstung scharfsinniger Specialforschungen und anregender Gedankenkeime zu entsprechen, welche dies Ergebniss vorbereiten. Der festgesicherte Wahrheitsgehalt des Ganzen scheint uns ein grösserer zu seyn, als er selber zugiebt, wenn man gewisse andere, minder beachtete Punkte mit in Rechnung bringt, aber auch sonst meinen wir, hätte er aus dem wirklich Gefundenen und von ihm selbst Anerkannten weit mehr und weit Entscheidenderes folgern können, als er dennoch in Abschluss des Ganzen gethan.'' Ongetwijfeld stelde Fichte hier een eigenaardigheid van Lotze's Mikrokosmus in het licht. Het is echter een andere vraag of Fichte die omzichtigheid in de vaststelling van sommige te verwachten uitkomsten niet te laag schat, nu er toch niet weinige besliste overtuigingen op gewichtige punten tegenoverstaan; onder andere deze, dat het veelzins nog onbegrepen »mechanisme van het heelal'' de ondergeschikte missie heeft van dienstbaar te zijn aan de verwezenlijking van het Goede, dat God wil. Lotze gelooft aan den toenemenden invloed en de eindelijke heerschappij van het Goede. Dogmatisme en scepticisme zijn ziekelijke ontaardingen van ieder op zich zelve waardeerbare eigenaardigheden, waarmede het begrip van 't menschelijke geslacht *geindividualiseerd* is, en ik zou aan Fichte dispositie tot het eerste en aan Lotze dispositie tot het tweede willen toeschrijven. Maar tot het scepticisme komt het bij Lotze niet, omdat de mogelijkheid daarvan in hem niets anders is dan de keerzijde van zijne ongeschiktheid voor dogmatisme, en samenhangt met de standvastigheid, waarmede hij bijna altijd de werkelijke grenzen van ons kenvermogen in het oog houdt. Hij ontveinst het niet, dat onze denkbeelden omtrent den teleologischen samenhang van hetgeen zich aan ons als van stoffelijke en als van geestelijke natuur voordoet, daarom niet vatbaar zijn voor de evidentie van mathematisch bewijs, omdat zij buiten het enge gebied van het eigenlijk *weten* liggen en tot hun ondergrond hebben ons *persoonlijk geloof*, dat is:

de convictie omtrent de waarheid van hetgeen wij in zedelijk en godsdienstig gevoel beleven.

Het opstel van Fichte, waaruit ik dat oordeel over den Mikrokosmos afschreef, komt voor in het eerste stuk voor dit jaar van *het Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.* Het is een tweede artikel over *Seele, Geist, Bewusstseyn vom Standpunkte der Psychophysik.* Vgl. ons Tijdschrift, 1ste stuk, 1870, p. 98.

In 25 paragraphen bespreekt Fichte hoofdzakelijk het onderscheid, dat er is tusschen de physische verschijnsels buiten ons, ten gevolge waarvan in ons zintuigelijke gewaarwordingen ontstaan, en die zintuigelijke gewaarwordingen zelve. Het zijn trillingen van de aether-atomen, waardoor de ziel geprikkeld wordt om de gewaarwording van licht en kleur zich bewust te worden; golvingen van de lucht, waardoor de gewaarwording van geluid en toon wordt opgewekt. Evenzoo wordt door de stoffen die wij eten en drinken een chemische verandering in de zenuwen van de organen, waaraan de gewaarwordingen van den zinnelijken smaak verbonden zijn, teweeggebracht, welke de ziel gewaarwordt als zuur of zoet, enz. Maar de aldus opgewekte gewaarwordingen zijn psychisch van aard; zij zijn de vormen waarin de ziel zich die bepaalde inwerkingen van de buitenwereld op ieder verschillend gebied van het zinnelijk zenuwleven des lichaams bewust wordt. Zoo leidt de physiologische ontleeding van 's menschen zintuigelijk gewaarworden tot de overtuiging, dat de hoofdfactor daarvan, het *zien* van *licht* en *kleur*, het *hooren* van *geluid* en *toon*, niet kan opgesloten liggen in de quantitatief onderscheiden bewegingsverschijnsels van de physische atomenwereld, maar dat die hoofdfactor een reële ziel is, die met haar eigenaardig wezen in die bepaalde en bestendige vormen van gewaarwording reageert tegen de physische actie van het geprikkelde zenuwleven. Men vindt hetgeen Fichte hier in 't midden brengt reeds in zijne »Psychologie", verschenen in 1864, maar, mijns inziens, veel fijner en duidelijker ontwikkeld in de vroeger dan 1864 verschenen physiologische Psychologie en Mikrokosmus van Lotze. In een breedvoerige »Anmerkung" toont Fichte zelf aan, dat zijn verklaring van ons projicieeren van de zintuigelijk opgewekte gewaarwordingen in een met dingen gevulde ruimte buiten ons, onze »raümliche Anschauung einer inhaltvollen Welt", niet verschilt van die welke Lotze geeft in het derde deel van den Mikrokosmus. Volgens beiden zal de ziel, in dien vorm van pro-

jectie der innerlijke gewaarwordingen in een ruimte, phaenomenaal, deze realiteit uitdrukken, dat zij zelve in het heelal een *plaats* heeft, en de met haar tot wederkeerige werking verbonden dingen der buitenwereld hare *plaatsen* hebben, *tot waar* de actie moet doordringen, waardoor zij een invloed ondergaan en *van waar* hare reactie uitgaat. Doch na die aanwijzing van overeenstemming met Lotze doet Fichte nu opmerken, dat deze ten laatste die verklaring weinig minder dan terugneemt, wanneer hij herinnert aan het feit, dat wij ook in het meest afgetrokken denken opereeren met denkvormen en begrippen, die tot 's menschen zinnelijk-geestelijk zieleleven behooren. Het valt niet te ontkennen, dat deze heenwijzing naar het feit, dat wij ook met het meest afgetrokken denken de grenzen onzer menschelijke subjectiviteit niet kunnen overschrijden, dáár ter plaatse bevreemdend is. Maar men houde daarbij toch dit in het oog, dat onze fijne denker elders in zijn werk meer dan eens zijn overtuiging heeft uitgesproken, dat er *proportionaliteit* bestaat tusschen de objectieve realiteiten en de subjectieve straalbreking, waarin dat objectieve licht der waarheid zich voordoet op den spiegel van 's menschen zinnelijk-geestelijk bewustzijn. F. W. B. v. B.

Er zijn weinig vruchtbaarder schrijvers dan S. Baring Gould, die binnen korten tijd een boek over IJsland, een over de predikers van de 15e, 16e en 17e eeuw, twee over legenden, parabelen, anekdoten en mythen uit de Middeleeuwen heeft uitgegeven en, terwijl hij een *Essay* over de geschiedenis van Kerk en Staat in Frankrijk aankondigt, het eerste deel in het licht zendt van een groot werk, getiteld: *The origin and development of religious belief* (Londen, Oxford en Cambridge bij Rivingtons, 1869, 1e dl. *f* 9.75). Ik haast mij er bij te voegen, dat het, volgens zijn verzekering de vrucht is van jarenlange studie. En inderdaad, boeken over zulke onderwerpen worden niet geïmprovizeerd.

Dit eerste deel handelt over het Heidendom en het Mozaïsme, waaronder ook het Buddhisme en Mohammedanisme begrepen is. Het tweede zal de beschouwing van het Christendom bevatten. Het boek is breed opgezet. Na over den zetel van het godsdienstig gevoel (welke die is wordt, in weerwil van een vrij grooten omhaal van natuur-filozofie, niet recht duidelijk) en over hetgeen hij *the religious instincts* noemt te hebben gehandeld, vraagt hij naar den oorsprong van de godsdienstige gedachte, en vindt die in de zucht

om een oorzaak voor ieder gevolg aan te wijzen en in het jagen naar een ideaal van volmaaktheid. Deze twee elementen behooren noodwendig tot den godsdienst, omdat de mensch *is constituted intelligent and sentimental*, en daarom kan een godsdienst, die de rede ontwikkelt ten koste van 't gevoel, evenmin alle godsdienstige behoeften bevredigen, als een die gemoedelijk maar tegelijk onredelijk is (blz. 189). Het denkbeeld van onsterfelijkheid wordt dan onderzocht en uit de algemeene namen van God worden eenige juiste opmerkingen afgeleid. Uitlokkend is de titel van het volgende hoofdstuk: De wet der godsdienstige ontwikkeling. Men verwacht daarin de bepaling te vinden, aan welke wet de godsdienstige ontwikkeling steeds gehoorzaamt, maar bespeurt bij de lezing dat »wet" hier staat voor »verschijnsel", want het geheele hoofdstuk dient slechts om te bewijzen *dat*, niet *hoe*, de godsdiensten zich ontwikkelen. Evenmin kan het hoofdstuk over den oorsprong van het Polytheïsme bevredigen, dat zeker niet overal uit dezelfde oorzaken voortkwam, en ook in een oorspronkelijk of althans vóór-historisch en een later geworden of uit verbastering geboren Polytheïsme moet onderscheiden worden, maar dat de schrijver, naar de theorie van Max Müller, geheel uit vergissingen omtrent namen en beelden afleidt. Hetzelfde geldt eenigszins van hetgeen daarna over den oorsprong der Mythologie gezegd wordt. Zeer helder en juist is daarentegen het hoofdstuk over de Idolatrie en in die over de Theokratiën en de Ethika van den godsdienst komen belangrijke opmerkingen voor. De vier volgende hoofdstukken handelen over den oorsprong en de geschiedenis van het Monotheïsme, (waarin de schrijver zich, naar mij voorkomt, te zeer door de hypotheze van Renan laat beheerschen) over het Pantheïsme en de geschiedenis der Theozofie; de vijf laatste over het denkbeeld van kwaad, dat geheel uit het gevoel van pijn verklaard wordt, over Ascetisme en Mysticisme, het offer, de sacramenten en de menschelijke idealen.

Moet ik mijn gedachte over het werk van den engelschen schrijver zeggen, dan erken ik gaarne, dat het niet geheel zonder vrucht zal worden gelezen, want het bevat vele, niet altijd geheel nieuwe en oorspronkelijke, maar meestal frissche, vaak juiste en ware gedachten, die tot verder onderzoek en nadenken aansporen, maar ook niet weinig gewaagds en ongegronds. Het maakt den indruk van een onverteerde, niet genoeg bewerkte massa. Het schijnt een rezultaat van uitgebreide lektuur, meer dan van diepe studie, en ver-

raadt meer vernuft en zekere virtuoziteit van intuïtie, dan scherp en kritisch nadenken. Theoriën, die elkander uitsluiten, staan nevens elkander en worden gelijkelijk aangeprezen; nu volgt Baring Gould Brinton, dan Renan, dan Max Müller. De groote fout van het boek is gelegen in de gebrekkigheid der historische gegevens, waarop het gebouwd is. In de voorbeelden, die hij aanhaalt, is de schrijver ver van kieskeurig; zonder kritiek gebruikt hij allerlei bronnen. Zoo wordt het vraagstuk van het hebreeuwsche Monotheïsme op zeer oppervlakkige en onvoldoende wijze behandeld, en de auteur blijkt daarbij volslagen onbekend te zijn met de oordeelkundige onderzoekingen der latere jaren omtrent de oud-testamentische oorkonden en geschiedenis. Onder anderen beweert hij, dat de semietische volken alle tot polytheïsme vervallen zijn, maar dat het monotheïsme, aan dit ras eigen, alleen door de Joden zuiver bewaard werd. Van het oorspronkelijk polytheïsme der Israëlieten schijnt hij dus niet te weten. Ook zijn kennis van de andere godsdiensten, met name van den egyptischen en van het Pârzisme is zeer oppervlakkig. Daarom is er op zijn redeneeringen, die een vasten grond missen, weinig staat te maken en komen wij met zekere teleurstelling tot de slotsom, dat zijn boek meer belooft dan het geeft.

Na vier jaren wachtens ontvangen wij het 2e stuk van het Ve dl. van Waitz, *Anthropologie der Naturvölker* (Leipzig, Fleischer, 1870.) De oorzaak van deze vertraging is gelegen in den vroegtijdigen dood van den verdienstelijken schrijver. Het gedeelte van zijn werk, dat over de eigenlijke Maleiers, handelt, was geheel afgewerkt en werd ook dadelijk na zijn overlijden uitgegeven. Maar wat hij over de anthropologie der andere maleische volken te zeggen had, bestond nog slechts in aanteekeningen en schets. Dr. Georg Gerland, die zich met de voortzetting van het werk belast had, moest zichzelf geheel in het onderwerp inwerken en de voornaamste bronnen bestudeeren, wilde hij zijn taak waardiglijk volbrengen. De nu verschenen afdeeling is zoo goed als geheel zijn eigen, zelfstandig werk. Zij loopt over de Mikroneziërs en over de bewoners van de Tokelau- en Ellice-eilanden, die den overgang tot de eigenlijke Polyneziërs vormen. Ook het vraagstuk van de verhuizingen der Polyneziërs wordt in dit stuk besproken en beslist in den zin van Hale, die ze van de Samoa-groep afleidt. Was Waitz inderdaad losoof, en beschouwde hij de anthropologie der natuurvolken uit

het oogpunt zijner wetenschap, Gerland is meer bepaald filoloog, en dit is niet zonder invloed op zijn voorstelling gebleven. Ernstige, kritische, veelomvattende bronnenstudie maakt bij beiden den grondslag uit van hun werk. Het oordeel van Brinton, die het, voor wat de godsdienstwetenschap betreft, als van zeer geringe waarde beschouwt, acht ik onrechtvaardig, en ik geloof, dat de beoefenaars dier wetenschap de voortzetting van het boek met vreugde mogen begroeten. Uit hetgeen hier over den godsdienst van de Mikroneziërs gezegd wordt, blijkt, dat die van geheel denzelfden aard is als bij de andere wilde of halfbeschaafde volken. De opvatting der hoogste godheid als geest of wind, de schepping uit haar lichaam, de afstamming der menschen van God-zelf, vinden wij ook hier. Volgens Gerland is bij de Mikroneziërs thans de oude godsdienst echter vervallen en door vereering der voorvaderen vervangen, die hij als een soort van geesten-aanbidding beschrijft. De dooden keeren als witte menschen, d. i. als schimmen, als lichtende wezens weder, evenals dat in Amerika geloofd werd; vandaar dat men in 't eerst de Europeanen als wederkeerende geesten beschouwde. Hun naam mag niet worden uitgesproken, niet, gelijk Gerland beweert, uit vrees van de goden te beleedigen, maar om de geesten niet op te wekken en aan te trekken. Dat de voorvaderenvereering iets nieuws zou zijn, kan ik Gerland niet toestemmen. Geen godsdienstvorm is ouder en oorspronkelijker dan deze. Is zij daarom onder de tegenwoordige Mikroneziërs de uitsluitend heerschende geworden, dan moet zij niet als iets nieuws, maar als het eenig overblijfsel van den ouden godsdienst beschouwd worden, hetgeen juist voor haar oudheid pleit; want bij 't verval van godsdienstvormen blijft juist het oudste, als het diepst gewortelde, het langst bestaan. De mikronezische godsdienst is met den polynezischen nauw verwant, maar het *tabu* is in den eersten niet zoo drukkend en wordt niet zoo willekeurig toegepast als in den tweeden. Terecht beschouwt Gerland de vereeniging der Ulitao's op de Marianen als een godsdienstige, en acht hij haar van die der Areoï's op de Gezelschaps-eilanden niet verschillend. Zelfs de naam is wezenlijk dezelfde. Het bestaan van zulke vereenigingen, die boven alle zedewet verheven zijn en niettemin als van goddelijken oorsprong worden geëerbiedigd is, met het *tabu*, een bewijs van de ontzaglijke macht door den godsdienst uitgeoefend. Bij de noordwestelijke Polyneziërs, de bewoners der Jokelau- en Ellice-eilanden (de eersten komen

op de kaart van Spruner nog als de *Unions-inseln* voor), staat, vlg. Gerland, de godsdienst nog op een vroegeren trap van ontwikkeling, ofschoon hij met die der Mikroneziërs en eigenlijke Polyneziërs ten nauwste verwant is. Daar is van den ouden godsdienst nog vrij wat meer overgebleven dan voorvaderen-vereering, en het *tabu* is er zelfs nog eenvoudiger dan in Mikronezië. Als merkwaardig bewijs voor de oudheid van den bekenden mythe omtrent het rooven van het vuur, die, zooals men weet, bij Aryërs en Turaniërs zeer algemeen voorkomt, teeken ik aan, dat hij ook bij de bewoners der laatstgenoemde eilanden en nog elders in den polynezischen Archipel wordt gevonden. Ik kan niet nalaten hier eenige woorden aan te halen, die door Waitz, eenigszins als de slotsom zijner onderzoekingen, werden nedergeschreven, en waarmede Gerland zijn voorrede besluit: »Es gehört zu den bewunderenswerthesten Lehren, die uns das Studium des Menschen gibt, dass materielle Noth, Eitelkeit und Ehrgeiz unter allen die kräftigsten Triebfedern der Menschen und die mächtigsten Hebel zu wahrhaft bedeutenden Leistungen sind. Der Unverstand klagt über die Uebel in der Welt und Philosophen haben desshalb die göttliche Weisheit gegen seine Anklage rechtfertigen zu müssen geglaubt. Es ist wahr, die Masse des Uebels und des Bösen ist ungeheuer, aber es wird zu wenig bedacht, dass die Fehler und Schwächen der Menschen die Grundbedingungen für die meisten Fortschritte sind, welche die Gesellschaft macht. Selbst die eigentliche Erbsünde unseres Geschlechtes, die Trägheit, ist für den Bestand aller Cultur wesentlich nothwendig, denn ohne sie würde eine Autorität in der Kirche, im Staate, in der Kunst, in der Wissenschaft weder entstehen noch sich halten können, die späteren Generationen würden nicht die Bildung der früheren traditionell sich anzueignen bereit, die niedere Classe aber in jedem Augenblick die Ordnung und den Bestand der ganzen Gesellschaft in Frage zu stellen geneigt sein. Mit den menschlichen Fehlern zwar soll und kann diese Erkenntniss uns nicht versöhnen, aber sie vermag uns eine höhere Weisheit in der Entwickelung des Menschengeschlechts ahnen zu lassen, als die der Menschen selbst und weist uns eindringlich darauf hin, dass wenn auch diese es sind welche die Weltgeschichte bewegen, doch deren Leitung und Zielpunkte ganz andere sind als diejenigen, welche sie selbst sich vorsetzen."

De verdienstelijke Dr. Heinrich Brugsch, hoogleeraar te Göttin-

gen, die door den Onderkoning van Egypte geroepen is, om een inrichting voor het onderwijs in de kennis der egyptische oudheid te Qaïro op te richten, en daartoe een tweejarig verlof heeft erlangd, heeft, als afscheidsgave aan Europa, een belangrijke verhandeling uitgegeven over: *Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe, nach altaegyptischen Quellen.* (Uit de *Abhandll. der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.* Ald. bij Dieterich, 1870. Prijs *f* 1.55.) De gevleugelde zonneschijf (*hut*) is het welbekende en algemeen (tot in Assyrië en Perzië) verbreide symbool der zonnegodheid, waaronder zij bijzonder te Edfu (Apollinopolis magna, oudtijds Hut) werd aangebeden. Opschriften in den tempel te Edfu, die een overrijke bron voor de kennis der osiraansche mythologie is, gevonden en door Brugsch daar gecopiëerd, verspreiden over den mythe van Horos een helder licht. Dat gedeelte waarin zijn strijd tegen Set wordt beschreven, in vereeniging met zijn vader Ra Harmachis gevoerd, en die met de verdrijving van dien vijandigen god uit het eigenlijke Egypte besluit, geeft Brugsch hier in transcriptie en vertaling en met uitvoerige ophelderingen. Den hieroglyfischen tekst voegde hij er niet bij, omdat hij wist, dat daarvan weldra een uitgave zou verschijnen. Een jong egyptoloog van Genève, Edouard Naville, was bezig die voor te bereiden, en zij ziet dan nu ook het licht onder den titel van *Textes relatifs au Mythe d'Horus, recueillis dans le Temple d'Edfou et précédés d'une Introduction* (Genève en Bazel bij Georg, 1870. Prijs 50 fr. 100 exemplaren in groot folio). Hetgeen Naville in zijn keurig uitgevoerd plaatwerk geeft, is echter veel meer omvattend dan hetgeen Brugsch in zijn verhandeling openbaar maakt. De teksten door den laatsten overgezet vindt men bij den eersten op plaat XII—XIX, reg. 3. De elf eerste platen bij Naville behelzen teksten, waarin de bestraffing van Set-tyfon door Horos beschreven wordt. Pl. XIX, 4—11 is een hymne aan Horos, pl. XX en XXI handelen over de apotheoze van Hor-hut, die na zijn overwinning met Harmachis (Hor-chuti) vereenzelvigd wordt en over eenige ceremoniën en bijzonderheden in den tempel te Edfu, pl. XXII—XXIV beschrijven weder de geboorte van Horos en zijn strijd met den aartsvijand en pl. XXV bevat een beschrijving van het rondvoeren der heilige bark Mafech van Sekru, den herlevenden zonnegod, te Edfu. Deze teksten zijn van groot belang voor de mythologie, want, gelijk Brugsch en Naville beiden doen opmerken, hoewel de teksten eerst uit den lateren Ptolemaeëntijd afkomstig zijn en de tempel zelf

eerst in deze periode van den grond af nieuw is opgebouwd, hier wordt uitvoerig beschreven, wat in de andere faraonische tempels slechts met weinige woorden en daarom duister wordt aangeduid, al is het wel wat te veel gezegd, wanneer de geneefsche geleerde beweert, dat wij in deze teksten voor het eerst, behalve in het Boek der Opstanding of Doodenboek, een epizode uit het leven der goden, d. i. een mythe, uitvoerig verhaald vinden. Bij alle waardeering van den arbeid, door Brugsch en Naville, en vóór hen reeds door Duemichen geleverd en van het gewicht der mythologische teksten in de ptolemesche tempels gevonden, en zonder daarop met minachting neer te zien, zooals vele egyptologen plegen te doen, meen ik toch, dat wij in de gevolgtrekkingen, die wij daaruit met opzicht tot de egyptische godsdienstleer maken, hoogst voorzichtig moeten zijn. Het blijft voor mij nog steeds de vraag, of die mythologie uit den tijd der Ptolemaeën wel zoo oorspronkelijk en niet veeleer een uitbreiding van bestaande symbolen is, die zelve weder uit vroegere mythen ontstonden; m. a. w. of de mythologische teksten van Edfu en Dendera wel de oude godenleer wedergeven, waarop al de dokumenten uit den tijd der Farao's en vooral het heilige Boek der Opstanding gedurig zinspelen. Zeker is het, dat zij in dien zin echt-egyptisch zijn, dat de oorspronkelijke mythe waarvan zij dan de uitwerking zouden wezen, *le fonds de la légende*, zooals Naville het noemt, aan de zonen van Cham van rechtswege toebehoort. Hijzelf neemt echter ook aan, dat de Horos-mythe zich in den loop der eeuwen waarschijnlijk gewijzigd heeft. En ik kan het vermoeden niet weren, dat de herleving der mythologie in Egypte, waar de symboliek reeds sedert eeuwen oppermachtig heerschte, in het tijdperk der Ptolemaeën en in dat wat er onmiddellijk aan voorafging, moet worden toegeschreven aan zekeren wedijver met de Grieken, die mythologen bij uitnemendheid, of aan hun invloed althans. Immers ook bij de Joden zien wij iets dergelijks gebeuren, nadat zij met de Perzen en vooral met de Grieken in aanraking waren gekomen.

In het door Brugsch vertaalde gedeelte van de door hem uitgegeven teksten, ziet Naville een mythisch ingekleede overlevering van hetgeen er in Egypte plaats had, onmiddellijk voordat Menes zijn heerschappij over de beide deelen des lands vestigde. De strijd tusschen Hor-hut en Set zou dan een worsteling zijn geweest tusschen de Horos-dienaars en de vereerders van Tyfon, die met de nederlaag dezer laatsten eindigde. Gansch onwaarschijnlijk is dit

niet. Harmachis of Hor-chuti met zijn zoon Hor-hut bevindt zich bij den aanvang van dien kamp in Nubië, waarheen hij door zijn tegenstanders verdrongen is. Men zou dus moeten aannemen, dat de Shesu-har of Horos-dienaars reeds vóór Menes uit het eigenlijke Egypte naar het Zuiden verjaagd zijn en vandaar uit het gansche Nijl-dal weder heroverd hebben. Doch daar zoo iets in den historischen tijd meer dan eens geschiedde, zou het ook kunnen zijn, dat de ptolemesche mythologie datgene wat bijv. ten tijde der Hyksos plaats greep, eenvoudig naar vóór-historische eeuwen en dus in het rijk der mythen heeft overgebracht. De osiraansche mythologie was oorspronkelijk niet historisch maar aan de natuur ontleend; de historische toespelingen zijn zeker van jongeren oorsprong.

Deze zelfde mythologie speelt ook een voorname rol in die soort van geschriften, waarvan de welbekende fransche egyptoloog F. Chabas weder een heeft uitgegeven. Ik bedoel: *Le Calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne; traduction complète du Papyrus Sallier IV, par F. C.* (voor de lijst van eerekruisen en titels verwijs ik naar het werk zelf, Chalon s. S. in Parijs, Dejussieu en Maisonneuve, z. j. Prijs ƒ 4.) Het document zelf en het werk van Chabas zijn in menig opzicht belangrijk, ook voor de godsdienstwetenschap. Niet alleen toch dat de mythologische aanduidingen en toespelingen, die daarin voorkomen, groote waarde hebben, hoe duister ze dan ook dikwijls nog mogen zijn, maar wij leeren hier ook de mystiek en het samengestelde bijgeloof der oude Egyptenaars in zijn volle glorie kennen. Chabas heeft dat niet voorbijgezien. Niet alleen dat hij alles wat tot het filologische van zijn onderwerp behoort met zijn gewone nauwkeurigheid en scherpzinnigheid behandelt en zijn vertaling van uitvoerige aanteekeningen heeft voorzien, ook aan de beschouwing der mythologische feiten in den kalender aangehaald, wijdt hij een hoofdstuk en rezumeert ze nog alle aan het slot van zijn geschrift. Bovendien heeft hij de egyptische voorstellingen omtrent gelukkige en ongelukkige dagen met die van andere volken, vooral van Grieken en Romeinen vergeleken, en merkwaardige overeenkomsten van sommige begrippen der Grieken met de egyptische aangewezen.

Vrij wat belangrijker nog voor de godsdienstwetenschap dan dit gedenkteeken der egyptische bijgeloovigheid is het beroemde chinesche boek van Lao-tse, waarvan onlangs in Duitschland een

nieuwe vertaling in het licht is verschenen: LAO-TSE TÁO-TĔ-KING. *Der Weg zur Tugend. Aus dem chinesischen übersetzt und erklärt*, von Reinhold von Plaenckner (Leipzig bij Brockhaus, 1870. Prijs *f* 3.80.) Zooals bekend is, heeft Abel Rémusat van dit klassieke werk der Táo-sse slechts een vier- of vijftal hoofdstukken overgezet, omdat hij het geheel als te duister en te moeilijk beschouwde. De taak, waartoe hij in zijn dagen den moed niet bezat, heeft na hem Stanislas Julien, de verdienstelijke Sinoloog, op zich genomen en den tekst zelf met een volledige vertaling uitgegeven [1].) De overzetting van Reinhold von Plaenckner is bestemd — of liever heeft ten doel, om die van Julien te vervangen. Zij is naar geheel andere beginselen uitgevoerd dan de laatstgenoemde. Dat de duitsche geleerde zich met de beschouwingen van Abel Rémusat over het Táo-te-king niet vereenigen kan, hoeveel eerbied hij dan ook toont voor diens groote verdiensten en geleerdheid, is natuurlijk; iedereen zal hem gaarne toestemmen, dat het oordeel van den uitstekenden orientalist over het werk van Lao-tse geheel anders zou geweest zijn, zoo hij niet slechts vier of vijf hoofdstukken, maar het geheele werk had bestudeerd en vertaald. Jegens Stanislas Julien is von Plaenckner daarentegen niet rechtvaardig. Te oordeelen naar de minachting, waarmee door hem over het werk van den franschen geleerde wordt gesproken, zou men dit voor niet veel meer dan een nutteloos broddelwerk moeten houden, dat den zin van het oorspronkelijke geheel niet wedergeeft. Zooals men weet vertaalt Julien het woord *Táo*, dat den hoeksteen van Lao-tse's stelsel uitmaakt, door: *non agir*. Naar zijn verklaring is het Táo een wezen zonder hartstocht of gedachte, en degeen, die zich daardoor laat besturen moet eveneens alle begeerten, driften, gedachten laten varen en zelfs de kennis opofferen. Dan nog liever, zegt von Plaenckner, met Rémusat bij Lao-tse de pythagoresche wijsbegeerte en den naam van Jehovah gevonden, of met de paters Jezuïeten daarin de leer der drieëenheid en de artikelen van het *symbolum apostolicum* ontdekt. Deze gedachten, hoe onjuist ook, zijn althans nog schooner en verhevener dan het *non-agir* van Julien! (Men zou kunnen vragen, of aan een vertaler en uitlegger eenige andere eisch kan worden gedaan dan deze, dat hij de gedachte

---

[1]) LAO-TSEU-TAO-TE-KING; *Le livre de la voie et de la vertu — par le philosophe Lao-tseu, trad. en français, et publié avec le texte et un commentaire perpétuel par Stanislas Julien, Paris, Impr. Royale*, 1842.

van zijn origineel juist wedergeeft, en dat de wedijver om daaraan de schoonste en verhevenste beteekenis te geven, zeer gevaarlijk is. Maar von Plaenckner is een hartstochtelijk vereerder van Lao-tse, haast zeide ik een ijverig aanhanger van dien wijze, en men moet hem op dien grond de heftigheid zijner verontwaardiging vergeven.) Het *Táo* is volgens hem oorspronkelijk: de aanwijzing, de richting, de weg in zedelijken zin, daarom ook het beginsel van 't handelen: *de rede.* Táo, als 't hoogste onzichtbare, onstoffelijke wezen, is dus de hoogste rede. Het spreekt van-zelf, dat dit verschil van opvatting met betrekking tot den grondslag van het stelsel een groot verschil in de vertaling en uitlegging ten gevolge moet hebben. Bovendien, terwijl Julien zich beijvert om zoo getrouw en letterlijk mogelijk het oorspronkelijke weder te geven, ontvangen wij van von Plaenckner een, dikwijls zeer woordenrijke, parafraze. Een enkel voorbeeld ter opheldering.

De aanhef van het 5e hóófdstuk (1e B.) luidt naar de vertaling van Julien aldus: »le ciel et la terre n'ont pas d'affection particulière. Ils regardent toutes les créatures comme le chien de paille," d. w. z. als den met hooi opgestopten hond, die bij de chinesche offers gebruikt wordt. Dat dit de letterlijke vertaling is wordt ook door v. P. toegegeven. Bovendien is de beteekenis vrij duidelijk en kan, dunkt mij, niet juister worden uitgedrukt dan in de woorden van een der chinesche commentatoren door Julien aangehaald (Su-tse-yeu): »lorsqu'on a fait un chien avec de la paille liée, on le place devant l'autel où l'on offre le sacrifice, afin d'éloigner les malheurs; on le couvre des plus riches ornements. Est-ce par affection? C'est l'effet d'une circonstance fortuite. Lorsqu'on le jette dehors, après le sacrifice, les passants le foulent aux pieds. Est-ce par un sentiment de haine? C'est aussi l'effet d'une circonstance fortuite." Geheel anders v. P.. Zijn vertaling, of liever omschrijving, luidt aldus: »Wie Himmel und Erde, *oder das* Tao *im Himmel und das* Tao *auf Erden* keine *parteiischen* Zuneigungen haben, *sondern alle Wesen mit gleicher Liebe umfassen*, so hat auch der Weise" enz. De door mij onderstreepte woorden zijn wijzigingen en invoegselen van den vertaler. De hond van hooi is verwijderd en naar de aanteekeningen verwezen. Daar wordt gezegd, dat hij een beeld is van een door de menschen zeer vereerd en der godheid zeer welbehaaglijk voorwerp! Ergo, een beeld van de onpartijdige liefde der godheid jegens alle menschen! De beteekenis der woorden van den chineschen wijsgeer komt dan ook, volgens

v. P., geheel overeen met die van Jezus' woorden: »Hij laat zijn zon opgaan over boozen en goeden en regent over rechtvaardigen en onrechtvaardigen." Ik vraag: is dit uitleggen of inleggen? V. P. is zeer vertoornd over den onzin, dien Julien, naar zijn gedachte, den edelen Lao-tse laat zeggen. Of de hond van hooi, als symbool van de allenomvattende liefde der godheid, iets anders dan kolossale onzin zijn zou, heeft hij zich blijkbaar niet afgevraagd.

Dit voorbeeld is voor de hand gekozen, maar het is een uit vele. De geheele vertaling van von Plaenckner verraadt denzelfden toeleg om onze begrippen van geloof in de voorzienigheid, algemeene menschenliefde, enz. in de wijsheid van Lao-tse weder te vinden, of die aan hem toe te schrijven althans. Ik ben geheel onbevoegd om te beslissen of Julien den zin van het chinesche werk nauwkeurig heeft weergegeven en of zijn verklaring van het Táo de rechte is, dan of die van v. P. de voorkeur verdient. Met verlangen zie ik het oordeel der sinologen te gemoet. Maar de omslachtigheid der overzetting van dezen laatste, de redeneeringen waarmee hij die in zijn aanteekeningen tracht te rechtvaardigen en de toon zijner polemiek boezemen mij geen groot vertrouwen in. In elk geval is het Táo-te-king voor de godsdienstgeschiedenis van het hoogste gewicht. Misschien in Lao-tse wel de diepste geest, dien China ooit heeft opgeleverd. Heeft zijn leer niet die groote werking teweeggebracht als die van den Buddha, hij is een met dezen verwante natuur en zijn geschrift is overwaard om ernstig bestudeerd te worden. Reeds het gunstig oordeel door Kong-tse, die overigens van geheel tegenovergestelde beginselen uitging, over hem geveld, zou ons een groote gedachte van hem geven. »Ik kom van Lao-tse," zoo sprak hij tot zijn leerlingen, »en ben sprakeloos van verwondering over den rijkdom en de vlucht der gedachten van dezen man. Ziet, wanneer de gedachten van een man hoog en ver vliegen, zooals een vogel in de lucht, zoo zijn de mijne als een pijl, die den hoogvliegenden doorboort en ze mij verschaft. Zijn zij, zooals het hert op het ruime veld, zoo zijn de mijne snel gelijk de jachthond en halen ze in. Zijn zij zoo diep als de visch in den onpeilbaren afgrond, zoo gelijken de mijne op een hengel, waardoor die aan het daglicht wordt gebracht. Wanneer evenwel de grootschheid der gedachten op den draak gelijkt, die hoog in den ether onbereikbaar, onkwetsbaar zweeft, zoo kan ik ze niet bereiken. Ziet, zoo is de diepte van Lao-tse's geest en de vlucht

van zijn gedachten, gelijk aan den draak. Ik sta daar met open mond en ben niet bij machte een woord te spreken."

Als wij van China de oogen wenden naar een geheel ander gebied, naar Griekenland, dan vinden wij twee boeken aan te kondigen, die haast in elk opzicht kontrasten zijn: het een streng wetenschappelijk en de vrucht van ijverige en nauwkeurige onderzoekingen, het andere met geest en een levendige verbeelding geschreven, maar steunend op gebrekkige studie en zonder veel wetenschappelijken zin.

Het eerst bedoelde boek is: *Die sittliche Weltanschauung des Pindaros und Aeschylos*, von Dr. E. Buchholz, *Prof. in Erfurt* (Leipz. bij Teubner 1869. Prijs *f* 3.20.) Het bestaat eigenlijk uit twee zelfstandige verhandelingen, waarvan de eerste de Ethika van Pindaros, de tweede die van Aeshylos ten onderwerp heeft. Het belang van dit onderwerp, ook voor de godsdienstwetenschap, behoeft geen betoog. Bekend is het, dat zoowel de groote lyrische als de ontzaglijke dramatische dichter gepoogd hebben in de godsdienstige voorstellingen hunner landgenooten een geheele hervorming te weeg te brengen en daaraan een hoogere richting te geven. Waren anderen, zooals Xenophanes van Kolophon, hen daarin reeds eenigszins voorgegaan, vóór hen was de tijd tot zulk een poging niet rijp, en wat aan Xenophanes om die redenen ook door zijn impopulair pantheïsme niet gelukte, dat hebben zij eerst vermocht. De oude mythen, zooals zij in de homerische zangen tot liefelijke poëzie waren geworden, en zooals zij nog altijd leefden onder het volk, konden hen niet meer voldoen. Hun zedelijk gevoel werd er door geërgerd. Wat laag en gemeen is kan door de goden, de hoog verhevenen, niet volbracht zijn, al waren de overleveringen, die daarvan verhalen, nog zoo oud en eerwaardig. Dit was hun gevoelen. Daarom is hun zedelijke wereldbeschouwing, waaruit hun reinere godsdienstige begrippen voortsproten, voor hem die deze laatste verstaan en waardeeren wil, van het hoogste gewicht. Het is niet mogelijk in weinige regels den rijken inhoud van Buchholz' boek weêr te geven. Het verdient niet slechts gelezen maar bestudeerd te worden. De schrijver is zijn onderwerp volkomen meester; de helderheid zijner uiteenzetting bewijst dit; de rijke stof is volkomen verwerkt. Het plan der twee verhandelingen is niet geheel gelijkvormig, maar vloeit bij elke daarvan uit het onderwerp voort. In grondtrekken hetzelfde — beide bevatten hoofd-

stúkken over den mensch »nach seiner physischen Existenz, im sittlichen Verbande, nach seiner sittlichen Selbstbestimmung" en over »die praktische Tugendlehre" — verschillen zij in de onderdeelen en wordt hetgeen Pindaros dacht over den mensch in zijn betrekking tot de godheid, afzonderlijk besproken, terwijl hetgeen Aeshylos daaromtrent leerde slechts ter loops wordt aangeroerd. Zeer juist stelt B. in het licht hoe Pindaros' afkeer van de algemeen aangenomen mythische overlevering zich op drieërlei wijze openbaart: door verzwijging of door wijziging van de mythen, die hem aanstoot geven, of ook wel door openlijken strijd daartegen. Zijn ongehuichelde vroomheid, zijn diep godsdienstig gevoel wordt door tal van plaatsen uit zijn gedichten bewezen. Volmaakt zijn de goden ook bij hem nog niet. Zij zijn den menschen nog te zeer gelijk, ofschoon zij hen in menig opzicht overtreffen. Zalig en onsterfelijk, alwetend en gestreng, rein van alles wat den dichter onzedelijk voorkomt, zijn zij de almachtige bestuurders van het Heelal en van het lot der menschen en rechtvaardige rechters van den wandel der stervelingen. Zij hebben de menschen lief, althans de goeden. Wat van hun nijd gezegd wordt en bij een dichter als Pindaros bevreemden kan, heeft een zedelijke beteekenis, in zoover zij slechts jaloersch zijn van hun wettige macht en waardigheid, en alleen den overmoed der menschen, die onzedelijk en goddeloos is, niet kunnen dulden. Bovendien, hoewel Pindaros het volksgeloof daarin eerbiedigt, dat hij de veelheid der goden erkent, inderdaad is hij zelf een monotheïst en verheft hij Zeus zoover boven de goden als Jahveh boven zijn engelen, terwijl hij ook de woorden *θεός* en *δαίμων* meest in 't enkelvoud en zonder artikel gebruikt. Niet minder hoog staat Zeus bij Aeshylos, die van hem hetzelfde zegt wat de Israëliet zeide van zijn God: »Zooals hij spreekt, zoo geschiedt het, en zooals hij gebiedt, zoo staat het." Goed en Gode welgevallig, boos en door de godheid gehaat zijn begrippen, die voor hem gansch niet verschillen. Het volksgeloof, dat de goden soms de onschuldigen door een boozen geest in verwarring en daardoor tot onheil brengen, verwerpt hij, en als den krachtigsten troost voor alle ongelukkigen beveelt hij het vurig gebed tot de goden aan.

Van geheel anderen aard is het tweede werk, waarop ik doelde: John Ruskin, *The Queen of the air: being a study of the Greek Myths of Cloud and Storm* (2e Ed. Londen, bij Smith, Elder en C°., 1869. Prijs *f* 3.90.) John Ruskin is als geniaal, maar paradox kunst-

criticus en estheticus overbekend; in dit geschrift houdt hij zich bezig met de mythologie. Het is voor een beschaafd publiek en niet voor geleerden bestemd en schijnt zijn oorsprong aan voorlezingen te danken te hebben. De koningin der lucht, waarvan de titel spreekt is Athene. Achtereenvolgens wordt gesproken over Athene in de hemelen, in de aarde en in het menschelijk hart, een indeeling, die eenigszins overeenkomt met de onderscheiding der mythen (der niet-historische namelijk) in drie soorten, een onderscheiding die zeker juist is. De wortel van alle is volgens Ruskin de natuurmythe. Uit den natuurgod ontwikkelt zich de persoonlijke, de menschvormige. Ten laatste wordt aan de mythen een zedelijke beteekenis gehecht. Met Buchholz' werk komt dat van Ruskin daarin overeen, dat ook hij de voorstellingen van Pindaros en Aeschylos ten grondslag legt. Maar ik vrees, dat zijn kennis zeer oppervlakkig is, en ik vind bij hem meer vernuftige invallen en dichterlijke gedachten dan een poging om het geloof der Grieken objektief voor te stellen. Voor hem, die weten wil wat de Ouden werkelijk geloofden, heeft zijn boekje dus geen de minste waarde, slechts die de mythologie der Grieken van elders kent zal dikwijls erkennen, dat de schrijver als bij intuïtie het rechte getroffen en kostbare wenken gegeven heeft. Hoe weinig nauwkeurigheid van voorstelling en strenge kritiek wij hier mogen wachten, blijkt o. a. daaruit, dat bij 't verklaren van den Tantalos-mythe, het grootste gewicht niet gelegd wordt op den overmoed, die hem ten val bracht (Tantalos, de vermetele), maar op het zeer late sprookje van den hond van Pandareos, dien hij zou hebben geroofd. Zoo heet het èlders: »In Egypt Hermes is a deïty of historical record," enz. Deze onjuistheid is de moeder van een geheel verkeerde voorstelling. Daar is in Egypte geen Hermes. Daar is een maangod, de god van het woord, van letteren en wetenschap, Thot, dien de Grieken, om eenige overeenkomst met hun Hermes, met den naam van dezen god noemden, maar die overigens niets met hem gemeen had. Zeker dit niet, dat hij de zielen, evenals Hermes, naar de onderwereld geleidde, zooals Ruskin wil. Dit was de taak van Anubis of Anepu, die daarom ook soms Hermes genoemd wordt en werkelijk met dezen God van dezelfde natuur is. Daarom is het volkomen onjuist, als Ruskin den egyptischen Hermes »the grand authority" van den griekschen noemt. Metéénwoord, de groote verdienste van dit boekje, dat in Engeland reeds een tweeden druk beleeft, bestaat in

zijn schoonen, levendigen stijl, maar men kan er, helaas! niet op bouwen.

Karl Simrock's *Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluss der nordischen* is voor de 3e maal verschenen; (Bonn, bij Marcus, 1869. Prijs ƒ5.10). Het boek is te roemvol bekend dan dat wij er hier een uitvoerig verslag van zouden geven. De nieuwe uitgaaf is zeer vermeerderd en van het na 1864 op dit gebied verschene is vlijtig gebruik gemaakt. Na Grimm's dood is Simrock de groote Altmeister der duitsche mythologie en zijn werk staat tot dat van Grimm als een voortzetting en verdere ontwikkeling. Het maakt dit niet overbodig, want ieder die zich met ernst op de studie der duitsche mythologie wil toeleggen, zal met de bestudeering van het klassieke werk, ik mag wel zeggen, de schepping van Jacob Grimm moeten beginnen. Voor hem, die zich daarvan slechts een algemeen denkbeeld wil vormen, zal Simrock's boek wellicht geschikter en zeker leesbaarder zijn. De noordsche mythologie, die Grimm steeds tot vergelijking bijbrengt, is door Simrock in zijn beschrijving opgenomen. Haar nauwe verwantschap met de duitsche gaf daartoe volle recht en haar grooter volledigheid en rijkdom maakte dat in 't belang der voorstelling raadzaam. Toch houdt Simrock de duitsche, met al haar gebrekkigheid, voor ouder en dus oorspronkelijker, reiner. Hij beschouwt beide als onafscheidelijk; geene van beide kan de andere ontberen, want geene van beide kan over haar eigen gestalten volle licht verbreiden. De methode van Simrock is bekend: zij is noch de euhemeristische van Saxo en Snorri, noch de astronomische van Finn Magnusen, noch de chemische van Trautvetter, noch zelfs de uitsluitend fyzische. Zij is inderdaad, al wordt de fyzische — terecht — niet verworpen, en al wordt zij niet altijd in haar volle consequenties toegepast, de psychologische. Dat ligt reeds uitgedrukt in deze woorden: »Da der Mensch der äussern Natur angehört wie der innern, da er aus Leiblichem und Geistigem besteht, sein Leben sich in Wechselbeziehungen zwischen Natur und Geist bewegt, so müssen es auch seine Götter." De ontwikkeling der mythen heeft hij met groote juistheid geschetst: van het natuurlijke (wel te onderscheiden van het louter stoffelijke) gaan zij stap voor stap tot het zuiver geestelijke, het bovennatuurlijke over. Mythen van dag en nacht worden uitgebreid en tot jaar- en seizoen-mythen gemaakt; jaarmythen worden toegepast op het leven en den dood

der menschen en zijn herleving, ja eindelijk wordt niet alleen het menschelijk leven maar ook de geheele wereldgeschiedenis, het groote wereldjaar voorgesteld als zulk een geboren worden en sterven, doch om weer glansrijker te herleven. Door deze uitbreiding komen de oorspronkelijke natuurmythen van-zelf op geestelijk, zedelijk gebied en ontvangen zij een hoogere beteekenis. Dit alles is, dunkt mij, onweerlegbaar. Men moge meenen, dat Simrock niet alle vragen, die hier bij den denkenden onderzoeker oprijzen, beantwoord heeft, dat er nog vrij wat overblijft te verklaren en dat zoo nog in het onzekere blijft wat de oorsprong dier mythen is; men moge meenen, dat de mythologie door Simrock gelijk door de meeste germanisten al te zeer als een soort van filologie wordt behandeld, waarbij het godsdienstig element, het voornaamste, te veel buiten rekening blijft, zeker is het, dat hermeneuten als hij ons den juisten weg banen om dien oorsprong te vinden en ook vragen waarmee zij zich niet bezighouden, die zij laten rusten, beantwoord te zien.

Twee programmen van de Marburgsche hoogeschool van 17 Oktober des vorigen jaars en 22 Maart ll. bevatten een verhandeling van Ferdinand Justi, in twee afdeelingen en getiteld: *Beiträge zur alten Geographie Persiens.* Ik maak daarvan hier alleen melding omdat ook de mythische geographie of liever wereldbeschouwing der Pârzen door Justi in zijn verhandeling is opgenomen en over menig punt daarvan een nieuw licht wordt verspreid.

Het jongst verschenen stuk van *The journal of the R. asiatic Society of great-Britain and Ireland* (*New Series Vol.* IV, *Part* 2. Londen, bij Truebner, 1870. Prijs *f* 5.20), geeft rijken oogst voor de godsdienstweteuschap. Middellijk wordt die bevorderd door onderzoekingen al van E. W. West, in zijn artikel: *Sassanian Inscriptions explained by the Pahlavî of the Pârsîs*, waarvan het rezultaat is, dat het Pehlevî der Sasaniden van het laatste vierde deel der 3e eeuw na C. bijna identisch was met het Pehlevî van de geschriften nu nog door de Pârsî's bewaard, behalve in den vorm van verscheidene letters, een rezultaat, dat, zoo het juist blijkt te zijn, voor de vaststelling van den tijd, waarin die boeken ontstonden, van gewicht is. Een boek over astrologie mag bijkans als een godsdienstboek beschouwd worden; daarom is Varâha-mihira's Brhat-Sanhitâ, die een volledig stelsel van natuurlijke astrologie bevat, ook een bijdrage tot de kennis van het geloof der Hindu's.

Prof. Kern, die daarvan vroeger een door deskundigen hooggeschatte uitgave bezorgde, geeft hier het eerste gedeelte eener volledige vertaling van dat werk. R. C. Childers levert een uitgave en vertaling van een bij de Buddhisten van Ceylon zeer geacht en ook bij de Burmezen bekend traktaat, getiteld: Khuddaka Pátha, d. i. »mindere lezingen", aldus genoemd naar de vier korte teksten waarmee het aanvangt. Hoogst belangrijk is het artikel: *Some account of the Senbyú Pagoda at Mengún near the Burmese Capital, in a Memorandum bij Capt. E. H. Sladen, Political Agent at Mandalé; with Remarks on the subject, by Col. Henry Yule, C. B.*, waarbij de heeren Fergusson en Horne eenige aanteekeningen gevoegd hebben. Sladen en Yule, hoewel in ondergeschikte punten verschillend, willen daarin, evenals in andere buddhistische heiligdommen, een afbeelding van den mythischen berg Meru zien. Fergusson loochent dit niet, maar hij wijst vooral op de gelijkenis dezer gebouwen met de tempels in drie en zeven verdiepingen. wier overblijfselen men in Babylon en Assyrië gevonden heeft, en wier bestaan in Medië door het bericht van Herodotos omtrent Ekbatana wordt bewezen. Deze overeenkomst is allermerkwaardigst, omdat zij getuigt voor een samenhang tusschen volken en godsdiensten, die zich gansch onafhankelijk van elkander hebben ontwikkeld, want het spreekt van-zelf, dat deze overeenkomst in het plan der heiligdommen slechts uit oorspronkelijke gelijkheid van godsdienstige denkbeelden mag worden afgeleid.

In den thans voltooiden jaargang 1869 van Lepsius' *Zeitschrift für aegyptische Sprache und Alterthumskunde* (Leipzig, bij Hinrichs, Prijs *f* 9.50) komen verscheidene opstellen voor, die den beoefenaar der godsdienstwetenschap belangstelling zullen inboezemen. Wat daaronder betrekking heeft op Assyrië heb ik, naar aanleiding van Oppert's jongsten *Mémoire*, reeds met een enkel woord in een vorig Literarisch Overzicht genoemd. Ik maak nu nog opmerkzaam op een artikel van S. Birch: *On the formulas of three royal Coffins* waaruit blijkt, dat de titel "Osiris", in het nieuwe rijk aan alle afgestorvenen, doch op de oudste monumenten aan niemand, van hoe hoogen rang hij wezen mocht, toegekend, nochtans op sarkofagen van de 11e dynastie en zelfs op dien van Menkaura (Mykerinos) van het 4e koningshuis aan de koningen werd gegeven. In de oudste graven neemt anders Anepu (Anubis) gemeenlijk de plaats in, later aan Osiris verleend. Voorts is van belang een

verhandeling over de inrichting van den Tempel van Dendera, door Johannes Duemichen, waarvan deze jaargang evenwel slechts het eerste gedeelte bevat, en een fransche vertaling van het Doodenboek of Boek der Opstanding naar papyrussen van het Louvre, door Paul Pierret. Het werk van Lauth, *Moses der Ebraeer* heeft aanleiding gegeven tot een pennestrijd tusschen dezen beierschen geleerde en onzen landgenoot Pleyte, die verklaart den naam Mesu (Moses) in den leidschen papyrus, waar Lauth dien meent te lezen, niet te kunnen vinden, maar ook na de repliek van laatstgenoemden volhoudt, dat daar slechts sprake is van zekeren Sotem Ptahmesu. Voor hem, die, als ik, geen egyptoloog van professie is, is het onmogelijk dit vraagstuk te beslissen. Alleen zullen de bezwaren van den Heer Pleyte ons des te angstvalliger maken in het aannemen der gissingen van den Heer Lauth, die ik trouwens om andere redenen reeds voor weinig waarschijnlijk heb gehouden. (Zie *Theol. Tijds.* 1869, blz. 202 vgg.) Ik vermeld nog, dat A. Harkavy (*Aegyptisch-semitisches*) in den eeretitel, die Jozef vlg. Genes. 41, 43 werd toegeroepen: *Abrech!* een egyptisch woord ziet: *ap rech*, d. i. hoofd of eerste der wijzen, wat zeker voor den droomuitlegger zeer gepast zou zijn.

C. P. T.

De bekende Graaf de Vogüé maakte dezer dagen een brief openbaar van Ch. Clermont Ganneau, Drogman-chancelier du consulat de France à Jérusalem, waarin deze jeugdige geleerde verslag geeft van eene belangrijke archeologische ontdekking, die in ons Tijdschrift niet onvermeld mag blijven. Sedert geruimen tijd wist de Heer Clermont Ganneau, dat te Dhibán, aan de overzijde van de Doode Zee, een beschreven zwarte steen of zuil (stèle) bewaard werd. Hij had geene gelegenheid om zelf derwaarts te gaan en dit monument te onderzoeken, maar droeg aan een jeugdig Arabier, Yaqoub Caravacca, de taak op om een afdruk van de inscriptie te maken. Terwijl deze daarmede bezig was, ontstond er twist tusschen de Beduinen, wien de steen toebehoorde. Yaqoub moest zich haasten om weg te komen, en ter nauwernood had een zijner medgezellen tijd om den afdruk van den steen te rukken en mede te nemen. Het papier was daardoor gescheurd en het schrift op meer dan ééne plaats geheel onleesbaar geworden. Zoo meende dan de heer Clermont Ganneau eene betere copie te moeten afwachten. Doch tot zijn leedwezen moest hij kort daarop vernemen, dat de

steen verbrijzeld was: de eigenaars schenen weinig gesteld te zijn op verder onderzoek op hun terrein en hadden het kostbare voorwerp eenvoudig vernield! Nog eenmaal werd Scheikh Djamîl, dezelfde die den eersten afdruk gered had, afgezonden: hij bezorgde copieën van twee groote fragmenten en kleine stukjes van den steen zelven. Uit dit materiaal heeft nu de heer Clermont Ganneau de inscriptie pogen te herstellen. Zij bestaat uit 34 regels, in oud-Phoenicisch schrift en — wat wel het merkwaardigste is — schijnt afkomstig te wezen van den Moabietischen koning Mesa, die 2 *Kon.* III als tijdgenoot van Joram ben Achab en Josaphat voorkomt en dus in het begin der 9[de] eeuw v. Chr. regeerde. Hij gewaagt in dit document van zijne voorspoedige oorlogen met Israël en »Omri," van de door hem voor Camos gebouwde »hoogte," van de steden, die hij had gesticht of hersteld enz. Volgens den Graaf de Vogüé is de inscriptie anterieur aan het feit, in 2 *Kon.* III. geboekt, en verklaart zich daaruit de triomfeerende toon, dien zij aanslaat.

De brief (*La stèle de Mésa roi de Moab. Lettre* etc.; Paris, 1870; *f* 1.90) zal weldra worden achtervolgd door een uitvoeriger geschrift van Clermont-Ganneau, waarin hij zijne transscriptie en proeve van vertaling rechtvaardigen zal. Ook van onzen landgenoot, Prof. Land, hebben wij spoedig eene proeve van verklaring te wachten. Het blijft altijd zeer te betreuren, dat het origineel niet meer voorhanden is. De zeer romantische geschiedenis van de ontdekking doet als van zelve twijfelingen oprijzen, die wel is waar door het stuk zelf niet worden bevestigd, doch waaraan op eens een einde komen zou, wanneer het monument in een Museum kon worden tentoongesteld. Brengt evenwel het voortgezet philologisch en historisch onderzoek geene bezwaren aan het licht, dan zullen wij ons met dat negatief bewijs voor de authentie moeten, maar ook kunnen tevreden stellen. Wellicht komen er ook nog andere fragmenten voor den dag dan de nu reeds bekende.

Vóórdat het bovenstaande wordt afgedrukt, kan ik daaraan nog toevoegen, dat Prof. Schlottmann te Halle, Ad. Neubauer te Oxford en anderen hunne opvatting van de inscriptie op den gedenksteen reeds hebben bekend gemaakt. Aan de authentie mag, naar aller oordeel, niet worden getwijfeld. Ook daarover schijnt men het eens te zijn, dat de ons bekende Mesa de auteur is van het opschrift. Inderdaad, eene ontdekking zoo belangrijk als deze had er in de laatste jaren niet plaats gehad.

Die Religion des Judenthums und die politisch-socialen Principien unseres Jahrhunderts. Zur Kritik der Philippson'schen Resolution auf der ersten israëlitischen Synode zu Leipzig (29 Juni — 4 Juli 1869), von M. Maass. Dr. phil. (Leipzig, 1870; 1/2 Thaler). Het onderwerp, door Dr Maass behandeld, valt misschien niet geheel binnen de grenzen van het gebied, dat mijn Overzicht omvat, maar ligt dan toch op de grenzen. Ik aarzel daarom niet het boek hier op te nemen, en dat te minder, omdat het, zoo al niet van het talent dan toch van het geduld en van de bedoelingen des auteurs zeer gunstig getuigenis aflegt. De aanleiding tot zijn schrijven is deze Ten vorigen jare kwam te Leipzig eene Israëlietische Synode bijeen, onder praesidium van Prof. M. Lazarus, bijgewoond door de meeste notabiliteiten van het hedendaagsche Jodendom. De synode begon hare werkzaamheden met het eenstemmig aannemen van een door Dr. Philippson uit Bonn gesteld besluit, dat in zijn geheel aldus luidde: »Die jüdische Synode erkennt das Judenthum in Uebereinstimmung mit den Principien der neueren Gesellschaft und des Rechtsstaates, wie diese Principien im Mosaismus verkündet und in der Lehre der Propheten entwickelt worden, nämlich in Uebereinstimmung mit dem Princip der Einheit des Menschengeschlechts, der Gleichheit aller vor dem Gesetze, der Gleichheit aller in Pflichten und Rechten dem Vaterlande und dem Staate gegenüber, sowie der völligen Freiheit des Individuums in seiner religiösen Ueberzeugung und dem Bekenntniss derselben; die Synode erkennt in der Entwicklung und Verwirklichung dieser Principien die sicherndsten Bürgschaften für das Judenthum u. s. w." Het is, namelijk, onnoodig verder te citeeren. De lezer heeft reeds bemerkt, dat Dr. Philippson hier een kort begrip geeft van zijne vroegere geschriften en van een aantal artikelen, door hem in zijne »Zeitung" geschreven. Men kan zich natuurlijk slechts verheugen over de erkenning der hier uitgesproken politieke en sociale beginselen, en moet de Synode gelukwenschen met hare eenstemmigheid in het huldigen van zoodanige denkbeelden. Daartegen heeft dan ook Dr. Maass niets in te brengen. Zijne kritiek geldt niet de beginselen van den nieuweren tijd, maar de bewering, dat ze volkomen identisch zijn met die van het Mozaïsme en van de profeten. Woord voor woord wordt Philippson's resolutie, met de daarbij behoorende toelichting, uitgeplozen en beoordeeld, met dit resultaat, dat er geen letter van overblijft. Onwederlegbaar wordt bewezen, dat het Mozaïsme, zooals het uit het O. Testament wordt gekend, òf met die begin-

selen niets te maken heeft òf zelfs geheel andere, lijnrecht daartegenover staande, huldigt. Geen deskundige zal zich over deze uitkomst van de critiek, door Dr Maass geoefend, verbazen of in zijn boek veel nieuws over dit onderwerp aantreffen. Doch dit neemt niet weg, dat de S. een goed werk heeft verricht. Niemand kan oprechter dan ik de groote verdiensten van de Joodsche geleerden onzer dagen waardeeren. Doch bij de lezing van hunne geschriften moeten wij het al te dikwerf betreuren, dat zij niet nalaten kunnen, den godsdienst des O. Testaments deels te idealiseeren, deels te moderniseeren en dan daarna zich gerechtigd achten èn om op de partijdigheid der Christenen laag neer te zien èn om het Judaïsme verre boven het Christendom te plaatsen. Philippson gaat hierin zeker zéér ver, verder dan de meeste anderen. Doch zelfs Geiger wordt onhistorisch, wanneer hij — zooals in zijne *Vorlesungen* — ons het Jodendom in zijn geheel poogt te schetsen. Met het oog op deze richting was het dringend noodig, de juist niet moeilijke, maar wel wat vervelende taak, die Dr Maass op zich genomen heeft, zoo nauwkeurig en conscientieus te volbrengen, als hij dat heeft gedaan. Begaat hij hier en daar eene kleine fout; zou zijn betoog er bij gewonnen hebben, wanneer hij meer doorloopend de historische critiek op het O. Testament had toegepast, dit neemt niet weg dat hij geleverd heeft wat hij wilde geven. Of het ook baten zal? In ieder geval zal het de Philippson's bedachtzaamheid leeren. Met hetgeen Dr Maass in zijn *Schlusswort* (S. 171 ff.) over de eigenlijke — niet politieke, maar religieuse — missie van het Jodendom en over het gevaar om háár uit het oog te verliezen in het midden brengt, kan men niet anders dan sympathiseeren.

De nieuwe (8ste) jaargang van Geiger's *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* wordt geopend door eene verhandeling van den Redacteur: *Die Versammlung zu Leipzig und die zu Philadelphia.* Daaruit blijkt, dat de Leipziger Synode, tegen welker eerste resolutie de daareven besproken brochure van Dr. Maass gericht is, ook volgens Geiger hare taak verkeerd opgevat en minder dan half voltooid heeft. Veel meer heeft hij op met eene conferentie van Rabbijnen te Philadelphia, van welke zeer liberale besluiten zijn uitgegaan, die hier medegedeeld en aan eene zeer welwillende critiek onderworpen worden. Het volgende opstel (S. 28—35), van Wechsler, houdt zich insgelijks met de Joodsche Synode bezig en uit eenige wenschen omtrent hare werkzaamheid. Van geheel

anderen aard is eene verhandeling van Geiger (S. 35—43): »Menachem, der Messias, der Paraklet, der heilige Geist." In de Hagada worden den Messias verscheidene namen gegeven, o. a. Menachem, soms M. ben Hizkia (ook door Wünsche, in het hierboven beoordeelde boek, S. 62, 63 n. vermeld). Volgens G. is dit te verklaren uit het feit, dat de bekende zeloot Menachem (ben Juda ben Hizkia), die in den Joodschen oorlog eene zoo belangrijke rol speelde, door sommigen voor den Messias is gehouden. Dat feit raakte allengs in vergetelheid, doch de naam bleef, als titel van den Messias, en werd nu symbolisch opgevat. Met zijne gewone scherpzinnigheid ontwikkelt G. deze hypothese. Doch wanneer hij nu verder gaat en ook den Paracleet van het 4de evangelie hiermede in verband brengt, dan gaat, vrees ik, de scherpzinnigheid met hem op den loop. Beteekende Paracleet »trooster", dan zou men nog kunnen meenen, dat de Messiastitel »Menachem" invloed had gehad op de voorstelling van den vierden Evangelist — en dat te meer omdat de Paracleet I *Joh.* II:1 de Christus zelf is. Maar nu mist Geiger's meening allen grond. Nog vinden wij, in dezelfde aflevering der *Zeitschrift*, eene verhandeling van Grünebaum, *die Fremden nach rabbinischen Gesetzen* (S. 43—57); van A. Stern, *die Juden im grossen Deutschen Bauernkriege* (S. 57—72); van Rosenberg en Kohler, *das Targum zur Chronik* (S. 72—80), van welke onderzoeking hier nog slechts het begin wordt medegedeeld.

Van Heidenheim's *Vierteljahrschrift* had ik twee afleveringen tegelijk willen aankondigen, doch de 15de is nog niet verschenen, zoodat ik mij tot n^{0} 14 (de 2de van Band IV) bepalen moet. Dr. P. Zingerle in Marienberg levert daarin eene duitsche vertaling van den door hem uit een Vaticaansch handschrift afgeschreven syrischen tekst der Apocalypse van Paulus. De grieksche tekst is uitgegeven door Tischendorf in de *Apocalypses apocryphae* p. 34—69, met de Engelsche overzetting van een Syrischen tekst, die evenwel van den door Dr. Zingerle medegedeelden hier en daar nog al afwijkt: bij de bewerking van zoodanige producten veroorloofden zich de overzetters dikwerf groote vrijheden. Dr. Leitner (Principal des Collegiums zu Lahor in Indien) geeft eene vertaling, naar een HS. van het Britsch Museum, van eene arabische verzameling van Samaritaansche legenden over Mozes. Dr. Heidenheim voegt daaraan enkele opmerkingen toe ten bewijze, dat de auteur dier verzameling uit Joodsche bronnen heeft geput. Van zijne hand is

ook de volgende verhandeling: »Das Hinscheiden Mosis. Nach dem Petirath Mosche." Het is eene vertaling van stukken uit Jalkut en Sifri, die met de veel besproken *Assumptio Moysis* eenige overeenkomst vertoonen. Daarop volgen mededeelingen van den Redacteur, en wel: over de hebreeuwsche evangeliën in de Vaticaansche Bibliotheek, met facsimilé; twee Samaritaansche metrieke gebeden, het ééne van Marka, het andere van Amram, beiden hoogepriesters der Samaritanen; opmerkingen over eenige moeilijke plaatsen in den Samaritaanschen Targum van den Pentateuch (dien Dr. Heidenheim weldra in het licht hoopt te geven). Nog wordt ons de briefwisseling tusschen den Griekschen patriarch van Constantinopel, de Engelsche bisschoppen en den aartsbisschop van Canterbury medegedeeld. Eindelijk levert de Redacteur een verslag van de jongste producten der Engelsche theologie.

15 April 1870. A. K.

Reeds in ons vorig nummer zou ik, hadde de tijd mij niet ontbroken, hebben kunnen spreken van een paar belangrijke verhandelingen op het gebied der N. Testamentische kritiek en geschiedenis, voorkomende in het 2de heft van Hilgenfeld's Tijdschrift. In de eerste behandelt de uitgever, onder den titel »*die neuesten Leistungen in der Evangeliën-Forschung*" de navolgende onlangs verschenen werken: *a.* Wieseler's *Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangeliën u. der Evangel. Geschichte*", Gotha 1869; *b.* A. W. Zumpt, *das Geburtsjahr Christi*, Leipzig 1869; *c.* Emil Schürer, *de controversiis paschalibus 2do p. Chr. Saeculo exortis*, Lips. 1869, en *d.* Scholten, *het oudste Evangelie* (duitsche vertaling, Elberfeld, 1869). De vraagstukken, welke naar aanleiding van deze werken, door Hilgenfeld worden besproken zijn de navolgende.

1°. De schatting bij Jezus' geboorte. Bij deze gelegenheid wordt het vruchtelooze van de kunstgrepen der Apologeten Wieseler en Zumpt, om het anachronisme van Luc. 2, 1 vlg. weg te cijferen, in het licht gesteld en als resultaat van het vernieuwd onderzoek medegedeeld: »Die beiden neuesten Apologeten werden also wohl »auch vergeblich alle Gelehrsamkeit aufgeboten haben, um einen »römischen Census von Judäa, noch ehe dieses Land zur römischen »Provinz Syrien geschlagen ward, denkbar zu machen. Was Z. »und W. nachzuweisen vermocht haben, ist lediglich die Thatsache, »dass eine Vermessung des ganzen Erdkreises, ein geogra»phisches Unternehmen, unter Augustus 19 v. C. vollendet war.

»Aber nirgend findet sich die leiseste Spur von einer Zählung der »Bevölkerung. Ein allgemeiner Census des röm. Reiches ist unter »Augustus noch gar nicht gehalten worden. (Z. 147.) Die ganze »Annahme einer doppelten Schatzung, der ersten noch unter »Herodes, der zweiten 10 Jahre später, als Judäa römisches Pro- »vincialland war, verstösst gegen alle geschichtliche Wahrschein- »lichkeit. Man mag die erstere noch so sehr nach jüdischer Sitte »geschehen sein lassen, man mag noch so viel dafür sagen, dass »auch Maria in die Davidsstadt mitziehen musste: die ganze Schatzung »wäre so ausserordentlich gewesen, dass es sich schlechterdings nicht »begreifen lässt, wie sonst alle geschichtlichen Nachrichten von »derselben schweigen könnten.... Zur Bestimmung der römischen »Kopfsteuer konnte jeder ruhig zu Hause bleiben. Solche Kopfsteuer »wird auch erst bei dem Census des Quirinius 6 n. C. als Judäa »römisches Provincialland ward, eingeführt worden sein. Eben »diese Schatzung bezeichnet Lucas (Ap. g.) 5, 37 als ἀπογραφή. — »Eine zweite Schatzung unter Quirinius würde wahrlich nicht solches »Aufsehen gemacht haben, wie der Aufstand des Judas von Gamala »lehrt, wenn ihr bereits eine ähnliche vorangegangen wäre. Die »bekannte Schatzung des Quirinius war ja für die Juden etwas »ganz Unerhörtes." (Jos. Ant. XVIII. 1. 1.)

2°. De lijdens-chronologie volgens Johannes, naar aanleiding van Wieseler's jongste poging om het 4de evangelie op dit punt in harmonie te brengen met de Synoptici. Ook Johannes, beweert Wieseler, laat Jezus het paaschmaal houden op den 14den Nisan en gekruisigd worden op den 15den. De schijnbaar nieuwe argumenten, door W. voor deze oude meening bijgebracht, worden door H. met bewonderingswaardig geduld ontzenuwd.

3°. Het Johannes-Evangelie en de Paaschstrijd. *Emil Schürer* gaat in zijne verhandeling uit van het verschil der synoptische en johanneïsche Chronologie, maar ontneemt aan den Paaschstrijd der 2de eeuw al zijne principieele beteekenis, door alles terug te brengen tot dit tamelijk onnoozele verschil tusschen Katholieken en Quatuordecimani, dat de eersten het Paaschavondmaal als het Sacrament der opstanding op een zondag vierden, de laatsten als door Jezus gereformeerd joodsch Paaschmaal op den 14den Nisan. Hoe weinig deze opvatting met de historische data overeenstemt, hoe moeilijk daar uit de ernst en de duur van deze kerkelijke twisten te verklaren valt, wordt door H. op overtuigende wijze aangetoond.

4o. De Marcus-hypothese in haar jongste gestalte. Behalve een kort verslag omtrent de hoofdgedachte van Scholten's oudste Evangelie [1]), waarbij met ingenomenheid wordt geconstateerd dat ook volgens Scholten Lucas na Mattheus en Marcus moet geplaatst worden, vinden we Hilgenfeld's oordeel slechts in deze weinige volzinnen uitgesproken:

»Wenn der ächte Marcus erst so zurecht gemacht wird, (nl. door verwijdering van alle hinderlijke bestanddeelen), kann man ihn »freilich wohl, zumal bei unbilliger Behandlung des Matthäus," (hier wordt vooral gedoeld op de wijze waarop Scholten de plaatsen in Mattheus behandelt waarin de redactor gezegd wordt den tekst van Marcus te hebben mis verstaan, bl. 93 en volg., duitsche vert. bl. 66—78) »zu dem ursprünglichen Evangelisten machen. »Aber wird das unbefangene Urtheil auch zustimmen wenn mit »dem Marcus-Evangelium so umgegangen, wenn da ein ächter, »wunderscheuer Marcus und ein wundersüchtiger Proto-, ja Deutero- »Marcus unterschieden, diesen beiden Letzeren alle eigentlichen »Wundergeschichten, dem Deutero-Marcus auch alles, was die »Abhängigkeit von Matthäus darthut, aufgebürdet wird? Ich »gestehe, dass ich durch solches Verfahren die seit langen Jahren »gegebenen Nachweisungen der durchgängigen Abhängigkeit des »Marcus von Matthäus und die einfache Reihenfolge der drei ersten »Evangeliën, wie sie nach der herrschende Ueberlieferung der alten »Kirche und in dem Kanon auf einander folgen, durchaus nicht »umgestossen finden kann. Man gewöhne sich auch auf der freisinnigen »Seite vor allem, die Evangeliën, wie alle andere Schriften des »Alterthums objectiv, wie sie sind, aufzufassen, und nicht erst »nach vorgefassten Meinungen zurecht zu machen! Die neuesten »Leistungen über die Evangeliën, die apologetischen wie diese »kritische, geben leider davon Zeugniss, wie weit man immer »noch entfernt ist von geschichtlicher Objectivität."

De tweede verhandeling in dit Heft is van O. Pfleiderer [2]) en heeft de verzoeking van Jezus tot onderwerp. Op zeer omzichtige,

---

[1]) In eene noot vermeldt H. bij deze gelegenheid ook *Michelsen's* arbeid over het Marcus-Evangelie van 1867.

[2]) Ten onrechte noemde ik hem op bl. 103 van dezen jaargang professor te Jena. Hij werd daar als Oberpfarrer beroepen. Het schijnt, dat de kansen om in de theologische faculteit aldaar te worden toegelaten voor liberale Theologen vooralsnog zeer ongunstig staan.

geleidelijke en overtuigende wijze voert de Schr. het betoog, dat aan de voorstelling van Matt. IV. en Luc. IV allerwaarschijnlijkst een historisch feit uit Jezus' leven moet ten grond liggen, daar zij naar vorm en inhoud noch door de symbolische, noch door de mythische verklaring genoegzaam gemotiveerd wordt. De feiten hebben wij denkelijk te zoeken bij Matt. 15 en 16, waar eensdeels de wonderbare spijziging wijst op eene zeer groote mate van populariteit, die Jezus bij de Galileërs genoot, ten andere de vraag der Pharizeën om een teeken, als van hunne zijde ernstig gemeend schijnt te moeten opgevat worden en ook voor J. allicht hare verleidelijke zijde zal gehad hebben. Het kritische in deze epoque van Jezus' leven zal dan door dit verzoekingsdrama zijn afgebeeld: »het eerste »tooneel heeft betrekking op de bij het volk door Jezus' werkzaam- »heid opgewekte zinnelijke Messiasverwachting, die in het ver- »langen naar wonderbare spijziging zich uitsprak; het tweede »tooneel wijst op den eisch der Farizeën, die zich, even als het »volk, voor Jezus willen verklaren, als hij om zich te legitimeeren »het Messias-wonder wil doen; het derde tooneel stelt de groote »beteekenis van het conflict op principieele wijze voor, door Jezus »te plaatsen tegenover den boozen, pseudo-messiaanschen, wereldsch- »theokratischen geest van zijn volk." Vraagt men: hoe ontstond de inkleeding in dezen vorm? dan is Pfleiderer geneigd te antwoorden: die vorm is van Jezus zelf afkomstig, en wel als mededeeling van een hem verschenen visioen, dat bij de nerveuse spanning waarin hij destijds verkeerde, (men denke aan dat bittere: Satan! tegen Petrus, uit dien tijd, even als aan de lijdens Ahnungen die juist toen sterk begonnen te spreken,) ons zeker allerminst bevreemdend kan voorkomen; een visioen, waarin voor Jezus de bekorende gedachte, om een lijden als dat van een Johannes den Dooper door een verbond met de Phariseën en een ingaan op de wenschen des volks te ontgaan, de gestalte aannam van Satan zelf, dien hij met kracht moest weerstaan. Misschien is ook de daarop volgende transfiguratie op den berg evenzoo als visioen op te vatten, en zou dan, wat de kern betreft, samen vallen met de dienende hulde der engelen, Matt. 4. 11.

Vraagt men ten slotte: hoe kwam zulk een visioen uit het laatst der Galileesche periode aan het begin van Jezus openbare leven te staan? Het antwoord is duidelijk: Voor de vereerders van Jezus viel alles wat op den met zichzelf strijdenden en als 't ware nog im Werden begriffenen Messias wees, vóór den tijd van

zijn optreden in Israël en kon daarom niet de plaats behouden in dat tijdvak van Jezus, waarin het toch inderdaad behoorde.

De verbi divini minister Turicensis, J. R. Tobler, op wiens curiosum ik reeds vóór drie jaren (zie dit Tijdschrift 1867. bl. 263) mijne lezers wees, gaat voort het belangstellend publiek van de door hem ontdekte waarheden met lange tusschenpozingen en als bij kleine teugen te doen genieten. Was het licht dat hij dacht te ontsteken zóó sterk, dat het niet zonder schade voor de oogen der toeschouwers op éénmaal in al zijn kracht kon ontstoken worden? Of moeten wij, de zaak omkeerende, zeggen: de zwitsersche Theoloog wenschte ons van lieverlede te gewennen aan het geheimzinnig duister, waarin hij van plan was ons binnen te leiden? Tobler zelf herinnert aan het woord van Strauss: »wir müssen »lernen »im Dunkeln" wiederum zu sehen;" hij vraagt: heeft de kritiek misschien alle licht uitgebluscht? doch eindigt zijne voorrede met de herinnering: »die Wissenschaft darf niemals ganz verzweiflen, »dass es auf ihrem Wege licht und lichter werde." 't Is nu maar de vraag, of wij met dezen Theologus Turicensis op den weg der wetenschap gaan. Want inderdaad, aan zijne hand wordt alles gaandeweg donkerder en donkerder. Dit bewijst zijn ons ter beoordeeling toegezonden boekje, *Grundzüge der evangelischen Geschichte*, 49 bl. groot en voor 12 gr. te koop. Het moet zijn eene toelichting van zijn bovenvermeld curiosum: das Evangelium Johannis, nach dem Grundtext (codex sinaiticus) getreu wieder gegeben. Intusschen, wij zijn nog zóó ver van de volkomen openbaring dezer geheimenissen, dat de schrijver in zijn klein boekske op ongeveer 380 plaatsen ons moet verwijzen naar ophelderingen, welke hij bereid is ons ten beste te geven, indien wij ons met het gegevene ingenomen en naar meer verlangend betoonen. Wat mij betreft, ik zou niet gaarne op mijn geweten nemen, dezen V. D. M. door een onvoorzichtig woord tot het geven van deze z. g. ophelderingen aan te moedigen. Want eensdeels zou ik vreezen, dat zijne hersenen en zijne cura pastoralis er al te zeer onder lijden zouden en ten andere, op de antecedenten afgaande, kan ik van hem over dit onderwerp bezwaarlijk anders verwachten dan een boek nog voller van onopgeloste mysteriën en ongedigereerde wetenschap. Mij dunkt, zoo lang een auteur er niet in geslaagd is, voor zijne lezers verstaanbaar te zijn, of althans, zoo lang hij hen niet in staat stelt

zich met eigen oogen te overtuigen, dat zij door hun gids op de wegen van gezonde wetenschap en werkelijke historie worden geleid, zoo lang kan hij niet hopen, veel minder eischen, dat zij nog meer van hem zullen verlangen. Teneinde de lezers dezer bladzijden eenig denkbeeld te geven van methode en resultaten in Tobler's boekje te vinden, en tevens om hun een vroolijk oogenblik te bezorgen, deel ik hun hier iets mede van Tobler's apocalypse, over Panther, [stata, (sta-da)- signum] = ὁ λεπρός, = Simon κανανίτης of ζηλωτής, in verband met Jezus' bloedverwanten en betrekkingen. Tobler is bescheiden genoeg om zijn halsbrekende combinaties niet volkomen zeker te achten. »Nur eines" gaat hij dan (bl. 5) voort, als om op de evidentie van deze zaak de aandacht te vestigen, »nur eines möchte sich in dieser Richtung »der Exegese wohl empfehlen, für 's Erste," (het is dus nog meer »dan »nur Eines") Marc. 1, 36 (*καὶ κατεδίωξεν αὐτὸν Σίμων καὶ «οἱ μετ᾽ αὐτοῦ* cf. 3, 21) den Simon schlechthin der Jesus verfolgt, »nicht von dem Simon Petrus (cf. v. 29 u. 30) sondern von jener »viel berührten und berüchtigten (cf. Joh. 6, 71 *ἔλεγεν δὲ Ἰούδαν »Σίμωνος ἀπὸ καρυώτου*) Persönlichkeit im Dienste, wie es scheint »(cf. Luc. 17, 16; 19, 2) der Römer und fremden (Kariotischen) »Ursprungs (cf. *Κλώπας*, Joh. 19, 25 mit Marc. 15, 40; 2, 14 »und Luc. 24, 18 = Calpaeus?) wie man denken sollte, zu ver- »stehen, dessen Verhältniss zu Marias Haus und Söhnen uns später »noch in Frage kommen soll, und zweitens *ἐν Κανᾶ* (Joh. 2, 1) »nicht von dem Orte Kana (el-Jelil) oder Cannae um zu deuten, »sondern das הַקַּנָּא des Urtexts sicher auf die Person des Wirths »des Hauses zu beziehen, sodass der Vorfall in dem Hause, viel- »leicht in Zeit und Ort identisch mit dem Luc. 7, 36 Berichteten »(cf. pll.) mit jenem Eiferer zusammenhängt, wo Jesus ohne Zweifel »seine königliche Prärogative durch Munificenz erweisen sollte und »dies in seiner Weise dann vollführte!"

Ten overvloede nog een vermakelijk staaltje uit den door Tobler ontdekten Grieksch-Hebreeuwschen Ur-Johannes, en wel de duitsche (?) vertaling van den Urtext van Joh. II, 1 vlg.

1. Und Drittags Hochzeit war bei dem Zeloten (Eiferer) Galiläa's und sie, die Mutter Jesu, war daselbst.

2. Und war kein Wein (zur Stelle).

3. Da sagt die Mutter Jesu zu ihm; »Kein Wein!"

4. Sagt zu ihr Jesus: »Was zwischen uns?" enz.

Van Joh. XII behoudt Tobler alleen eenige fragmenten van de

verzen 12, 13, 16 en 31 en vertaalt in het laatste vers de woorden καὶ ἐκβληθήσεται ἔξω letterlijk aldus:

»Da wurde er (im Gedränge) von dem Füllen, das er ritt (cf. Marc. 11, 2 pll.) in die Gosse geworfen."

Waarlijk Tobler is een sprekend voorbeeld hoe het valsche vernuft van groote geesten als Hitzig, door kleine geesten nagevolgd, tot de belachelijkste karikaturen voert. Ter wille van deze moraal hoop ik, dat men mij het lange stilstaan bij dit treurig product der valschelijk dusgenaamde kritiek zal vergeven.

Met een enkel woord zij hier vermeld een boekske van den emeritus-predikant P. v. Dugteren, die, ook blijkens vroeger verschenen exegetische opstellen, zijn vrijen tijd voor, zich-zelf en anderen nuttig tracht door te brengen. Onder den niet zeer bevalligen titel van »Aan- en opmerkingen bij het lezen van de nieuwe bijbelvertaling van het N. T." (Prijs *f* 1) geeft de schrijver eenige uittreksels uit zijne exegetische adversaria, die, zoo zij ook niet van overgroot gewicht zijn voor de wetenschap, toch van eigen studie getuigen en niet van alle practisch belang ontbloot zijn, vooral in zoover ze den lezer opmerkzaam maken op de afwijkingen van de Statenvertaling. Ik zou overigens niet durven beweren, dat al des heeren v. D. »aan- en opmerkingen" zijne bevoegdheid om over exegetische vraagstukken van eenige beteekenis zijn oordeel uit te spreken, voldingend aantoonen. Hij gaat wel wat te veel uit van het denkbeeld, als zouden wij in de Evangeliën te doen hebben met eenvoudige historische verhalen, en dat de Apostelen c. s. in denzelfden trant hebben geredeneerd als de kinderen der 19de eeuw; hij hecht wel wat al te groote waarde aan zijn opvatting van hetgeen hij in dit of dat geval zou gezegd of gedaan hebben, (ik denk hier aan Dr. Bahrdt, in Goethe's Prolog zu den neuesten Offenbarungen Gottes en dat kostelijke: »So redt' ich wenn ich Christus wär'"), waarbij dan archaeologie, grammatica en textkritiek gevoegelijk kunnen op zij worden gezet. Wil men een sprekend voorbeeld? Men sla op Matt. 19, 16. Elk deskundige zal het niet meer dan natuurlijk en van zelf sprekend vinden, dat de synodale vertalers met afwijking van den receptus (evenzeer door Luther als door de Statenvertaling gevolgd) de lezing van Sinait. Vatic. Cantabr. Paris. L (in den Alex. ontbrak dit stuk) een paar oude codd. van de Itala en Origenes, luidende: διδάσκαλε zonder ἀγαθέ, als de ware hebben aangenomen. Niet alzoo de heer v.

Dugteren. En op welke gronden, denkt gij, neemt hij de door de beste critici verworpen lezing in bescherming? »Er ligt" zegt hij »in de lezing der Nieuwe Vertaling iets hards en stootends, men springt van de zaak op den persoon." (Alsof de hardste lezingen altijd te verwerpen waren!) »Men waande, dat zóó door de »benaming van *goede*, Jezus' goddelijke grootheid verkort werd." (Alsof niet reeds de redactor van Mattheus zoo had kunnen wanen!)

En wat zal men zeggen van eene naieviteit als deze op Joh. 1, 1 volg. »Het komt mij voor, dat wij hier aan geen Joodsch-Grieksche wijsbegeerte behoeven te denken." Wel neen! indien wij er dan ook maar niet aan denken om den evangelist te verstaan.

Schier nog erger is wat wij lezen op Joh. 13, 1 »(Johannes) maakt »van de instelling des avondmaals geen bijzondere melding, daar »dezelve" (de instelling, of het avondmaal?) »reeds lang in gebruik »en door alle evangelisten geboekt was, te meer daar dit" (wat?) »zijn teder gevoelig hart te zeer zoude hebben aangedaan. Dat de »schrijver van deze instelling geen kennis zoude gedragen hebben, »is toch niet te vermoeden." Neen waarlijk niet! Eer zou ik vermoeden, dat de heer v. D., toen hij deze aandoenlijke opmerkingen te boek stelde, geen kennis droeg van hetgeen in de laatste 25 jaren over het Johannes-evangelie is in het midden gebracht. Met de mededeeling van een niet minder fossiele aan- of opmerking bij Joh. 21, 24 en 25 wil ik deze mijn aankondiging besluiten. »Het »komt mij voor," zegt de heer v. D. »dat er geene genoegzame »redenen bestaan om deze vss. geheel of gedeeltelijk, voor onecht »te verklaren. Vs. 24 stemt door den naïven toon en uitdrukking »geheel overeen met het lieve en naïve karakter van Johannes;" (de schr. schijnt den Apostel particulier te kennen!) »vs. 25 even-»eens, het toont de innige hoogachting voor alles wat Jezus ver-»rigt heeft.... Hoe lief, hoe bekoorlijk rijst hier de beeldtenis van »den Apostel voor ons gezigt! Voorzeker is dit niet de taal van »een kouden wijsgeer, welke alles met den duimstok pleeg af te »meten;" (is dit een specialiteit van *koude* wijsgeeren, of van den wijsgeer in het algemeen?) — »maar zoo" (hoe?) »is dit" (wat?) »ook met de geheele voorstelling van dit evangelie; het naïve is »voorwaar geen karaktertrek van den wijsgeer!" Voor den Exegeet, zou ik er willen bijvoegen, is meer noodig dan zulke naïveteit.

14 April. A. D. L.

INHOUD.

VERHANDELINGEN EN OPSTELLEN.

BOEKBEOORDEELINGEN.

De Redactie heeft zich tot regel gesteld om in ons vaderland verschenen boeken en brochuren alleen dan opzettelijk te bespreken of aan te kondigen, wanneer ze haar onder het adres van den uitgever J. C. Loman Jr. zijn toegezonden.

Van het Theologisch Tijdschrift verschijnen jaarlijks 6 stukken van ongeveer 7 vel druks.

De Prijs per Jaargang is *f* 6.—.

Stoomdrukkerij Loman, Kirberger & van Kesteren.